

En los inicios del pensamiento de Zubiri¹

MIGUEL GARCÍA-BARÓ LÓPEZ

ORCID: 0000-0002-4576-435X

DOI: 10.62860/AP.12

Dedicado al trabajo excelente y generosísimo de John David Barrientos

Antes de Heidegger: Fenomenología, escolástica y ciencias: la aparición casi clandestina de Zubiri en el escenario filosófico español hace un siglo

Aunque el *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio* haya sido objeto de una publicación no venal y casi clandestina, como dice con razón Antonio Pintor Ramos, el editor contemporáneo de este primer libro de Xavier Zubiri, y, por consiguiente, haya ejercido mínima influencia en los escritos filosóficos en español, se trata de un texto lleno de interés, erudición y argumentaciones. El autor lo presenta como «esencialmente provisional y libre de toda pretensión dogmática», pero, si bien estas palabras ya figuran en la versión de 1921 —la tesis doctoral de Zubiri, dirigida y presentada por Ortega en la Universidad Central—, la realidad es que hay en este libro definiciones, descripciones y decisiones teóricas de gran interés. Como también señala Pintor Ramos, este material es muy relevante para ver respecto de qué se separa paulatinamente la evolución posterior del filósofo español; en todo

1 Este ensayo se propone ser el primero de una serie que intente hacer justicia al conjunto formidable del pensamiento de Zubiri, cronológicamente analizado. La obra del filósofo merece absolutamente larga dedicación, unas veces muy crítica y otras, la mayoría, admirativa. Es un imprescindible trabajo de salvación de nuestras circunstancias y una suerte de deber moral para los cultores de la filosofía en español.

caso, da por sí mismo mucho que pensar y está pidiendo a gritos un análisis y, quizá, recepción, aunque llegue esta con un siglo de retraso.

Se verá además que en el lapso que media entre la tesis y la edición académica del tratado —no citado por nadie en los cien años siguientes, ni siquiera por el discípulo directo de Zubiri, José Gaos, cuando elaboró su propia tesis doctoral sobre el mismo tema de la memoria de licenciatura de Zubiri en Lovaina, aprobada tres meses antes que la tesis madrileña— ya exigió matizaciones nuevas al autor.

Se trata de cumplir dos objetivos muy ambiciosos: presentar una *filosofía objetivista*, una filosofía de la *objetividad pura*,² y hacer ver que la filosofía es realmente la *corona de la cultura*, en el sentido de que es «la necesidad postrera del espíritu después de haber agotado todas sus otras actividades». Es natural que un filósofo de 25 años se asombre y hasta se atemorice de sus audacias, pero también es natural que las cometa y que las dé a conocer, si quiera sea a los entendidos y que no van a maltratarlo por nada que no sea alguna deficiencia en la filosofía misma.

Me permito la observación de que Zubiri elige partir no de la defensa de una moral, sino de la cuestión de la *verdad* como «centro de gravitación de todo el pensar filosófico». Pero es que este punto de partida tiene de suyo relaciones estrechísimas y no siempre explícitas con la ética.

La perspectiva inicial, tan cara a la primera filosofía de Edmund Husserl y aún acogida en la introducción a *Ser y tiempo*, de Martin Heidegger (1927), es que: «Los problemas filosóficos nacen de la necesidad de fundamentar la ciencia objetiva y de interpretar sus resultados» (PE 90). De hecho, es la crisis de la ciencia newtoniana lo que principalmente «va a ponernos en nuestros días ante nuevas necesidades filosóficas solo satisfechas con una teoría de la objetividad pura» (PE 91). Esta crisis repercute de varios modos en la interpretación de las demás ciencias, a la que se dedica las siguientes brillantísimas e informadísimas veinte páginas. No se encontrará algo si quiera parecido en la literatura española contemporánea.³

2 Cuyos «primeros y más fundamentales elementos están dados en la Escolástica». La tesis no incluía este miembro de frase, que ahora se lee en la p. 90 de la edición de Pintor Ramos (Xavier Zubiri, *Primeros escritos (1921-1926)*; Alianza Editorial, Fundación Xavier Zubiri; Madrid, 2019; en adelante, PE).

3 Véase también la excelente sección II de *La crisis de la conciencia moderna* (1925), PE 340-353, destinada, por cierto, y luego se verá mejor la relevancia de esta cuestión, a

La conclusión de esta recensión del estado de las ciencias se obtiene en PE 110s. Lo esencial de ella se expresaba así en la tesis: «Entre lo ontológico y lo subjetivo, que a su modo es también ontológico, hay un término medio: lo objetivo»; lo mismo significa esta otra frase: «Entre la Psicología y la Cosmología hay una Fenomenología». Si «la filosofía ha sido en todas las épocas una fundamentación teórica de la ciencia, la filosofía contemporánea debe cambiar de norte respecto de los clásicos del siglo XIX y fundamentar críticamente ese mundo de la objetividad, base de todos los demás». El punto de partida lo ocupará todavía ahora la *teoría del juicio*, solo que hecha ahora no en función de la cosmología ni de la psicología, no en función de una ontología ya dada por supuesta, sino «desde el punto de vista de la objetividad pura»; es decir, entendiendo que en el juicio es donde la verdad se alcanza y se expresa formal y plenamente, como afirma unánime la tradición.

Es evidente que esta página se ha podido escribir sobre la crítica del psicologismo llevada a término por Husserl en sus *Prolegómenos a la lógica pura*, completados por el resto de sus *Investigaciones lógicas*.

Zubiri echa también mano de la sección I de las *Ideas* de Husserl, que le permite defender que se puede pasar siempre de un hecho a su esencia aislándolo de las «condiciones de su realidad». Zubiri prefiere, en efecto, empezar su desarrollo de lo que entiende por fenomenología no desde la matemática o la lógica, que siente más propicias, sino de los seres existentes, o sea, de lo que acaba de llamar cosmológico —que incluye en principio lo psicológico—. Pues bien, ese aislamiento deja a la esencia de lo existente «patente a nuestros ojos de un modo no real ni irreal, sino arreal», y es exactamente a esto a lo que deberíamos llamar *fenómeno* en el sentido riguroso de la palabra, mientras que a su peculiar manera de ser arreal debemos llamar *conciencia*. Así, hacer un análisis fenomenológico de un objeto equivale a «reducirlo a las condiciones de su conciencia pura», para lo cual convendrá «una incorporación crítica de ciertas nociones escolástico-aristotélicas a la filosofía contemporánea», como se estaba empezando a hacer en Alemania.⁴

mostrar cómo la evolución de las ciencias en el último siglo conduce a la «renovación de ciertos conceptos favorables a la síntesis escolástica y que algún día pudieron creerse definitivamente desterrados de la ciencia» (PE 354). Esta renovación va en consonancia con las apetencias de unidad y armonía que «padece el alma moderna» (PE 352).

⁴ «El renacimiento de la Metafísica es una consecuencia inmediata del objetivismo», se afirma en PE 114.

No cabe exagerar la importancia que estas citas tienen en la recepción española de la fenomenología, incluso dadas las circunstancias de la casi no publicación del libro de Zubiri. A fin de cuentas, estamos tratando de una doctrina supervisada por el mismo Ortega y que tiene que extender su eficacia desde las cátedras de la Universidad Central.

El fenómeno es, pues, el *contenido de conciencia*, en el sentido preciso en que su forma de ser es la conciencia, es decir, la arrealidad. Él mismo es siempre una esencia cuando ha tenido que someterse a la reducción fenomenológica que nos lleva del ser existente a esta objetividad pura que es *su* fenómeno —a la vez, *mi* conciencia—. En otras palabras: entre el sujeto y el objeto hay la conciencia con su contenido, o sea, una esencia reducida del objeto y que presenta un ser arreal, es decir, no real ni irreal.⁵

Esta separación de tres planos (psicológico, fenomenológico y ontológico) tiene que precisarse distinguiendo el *objeto* de la *cosa*, en especial cuando describimos nuestra conciencia del mundo —término este que Zubiri esquivó—: «la cosa es el objeto en cuanto no está presente a la conciencia; el objeto es la cosa en cuanto está presente a la conciencia».⁶ Lo exacto habría sido escribir que los objetos son todo aquello que puede constituir término inmediato de un acto de conciencia, mientras que las cosas jamás ocupan esta posición: son siempre términos mediatos. Complica el análisis el hecho evidente de que los objetos que remiten luego a las cosas tienen «múltiples facetas», de las que solo una o pocas están en cada caso presentes inmediatamente a la conciencia. Pero las expresiones en que Zubiri quiere captar la situación nos llevan a un supuesto que no está justificado. En efecto, en vez de seguir diciendo que todos los aspectos del objeto integran la totalidad de este como término inmediato del acto de conciencia, tanto aquellos aspectos o facetas que están inmediatamente presentes en cierto momento a la conciencia, como los que en ese mismo no lo están pero esencialmente podrían pasar a estarlo, Zubiri sostiene que esto de *estar inmediatamente presente* es ser ya *contenido de la conciencia*, o sea, el *fenómeno*; de modo que el fenómeno, cuando no coincide con el objeto, es sencillamente aquella parte de este que está inmediatamente presente en la conciencia —como su contenido—.

5 Que no se lo llame directamente «ideal» tiene que ver con que los objetos son quienes pueden ser propiamente ideales, no los fenómenos o contenidos de conciencia en tanto que tales. Así se irá viendo en la prosecución de la investigación del joven Zubiri.

6 PE 123.

Nada de la cosa podrá ser nunca ni objeto ni contenido de conciencia, pero cualquier parte del objeto puede ser contenido de conciencia, y alguna ha de serlo de hecho, cuando tratamos los casos más básicos de referencia intencional o de conciencia a los objetos. La evidente dificultad está en los casos en los que el objeto se convierta plenamente en fenómeno, o sea, en aquellas situaciones en las que no haya por qué distinguir fenómeno y objeto. En ellas habremos suprimido la descripción en tres términos, cuando lo que parecía bien asegurado, máximamente asegurado, es que el fenómeno arreal no se confunde nunca con el objeto al que apunta la conciencia *a su través*, por decirlo de alguna manera.

Guardemos esta crítica por ahora y veamos si puede Zubiri contrarrestarla al ahondar en sus análisis.

Continúa el filósofo definiendo como *intuición* el «acto de conciencia por el que el fenómeno está presente a la conciencia». Una definición nada clásica, puesto que lo que supone es que toda intuición está ya fenomenológicamente reducida. La verdad es que se habla de intuición mucho antes de saber que hay arrealmente los fenómenos; pero Zubiri quiere restringir y precisar al máximo el concepto: vemos de veras lo que está directa e inmediatamente presente a la conciencia como su contenido, aunque en la actitud no filosófica vemos o creemos ver la cosa misma o, a lo sumo, el «objeto» mismo, pero no carecemos de conciencia de lo que sean estos fenómenos que así usamos cotidianamente. El mecanismo de «ver las cosas» pasa por la inadvertida «intuición del fenómeno»; una inadvertencia que tiene terribles consecuencias metafísicas, porque, por ejemplo, convierte a las cosas en contenidos de la conciencia y al sujeto en una constelación de tales cosas.⁷

En efecto, si el fenómeno es parte del objeto, habrá que decir que la percepción sitúa en la realidad, como existentes, no ya a la cosa, sino al objeto y al fenómeno, o sea, al contenido de la conciencia. De aquí que Zubiri identifique la reducción fenomenológica con el «acto de neutralización», o sea, con la modalización de la percepción que consiste en neutralizar su creencia en la existencia de lo percibido (abreviemos con esta sola palabra la cosa, el objeto y el fenómeno...)⁸.

7 PE 172 vuelve sobre ello en esta forma: «La cosa es el objeto precisamente cuando no es objeto... El concepto de cosa es siempre esencialmente explicativo».

8 En PE 167s. introduce Zubiri una distinción del todo inédita y que recibe un tratamiento terminológico que solo puede producir confusión. Se refiere, en efecto, en esta página a la «materia» de la conciencia, y separa en ella «fenómeno» y «contenido».

En la doctrina de Husserl, la percepción no necesita sufrir una modificación de neutralización, sino tan solo estar vigilante para diferenciar la cosa trascendente del objeto como polo noemático de la percepción misma. La «reducción» concentra la descripción en todo aquello que está directamente dado en este caso, o sea, en primer lugar, la dualidad nóesis-nóema.

Zubiri completa su visión particular de los comienzos de la fenomenología señalando que el fenómeno, al haber sufrido la reducción, ha perdido los factores individuantes que conserva el objeto y es, por ello, ya una esencia, mejor dicho, una especie —la especie bajo la que cae, desde luego, el objeto y, con él, infinitos otros objetos posibles de la misma clase—. Considerar estas esencias arreales es el acto que se debe denominar *ideación*. Con lo que obtenemos que «intuición, reducción e ideación son los tres momentos fundamentales del análisis fenomenológico».⁹

Pero Zubiri cree que «una vez definido un fenómeno, es preciso explicarlo», o sea, «encontrar las condiciones que determinan su aparición».¹⁰ Y esto ya no es fenomenología, sino algo que tendríamos que localizar como una parte de la cosmología, en los términos de arriba, porque la tarea es ahora propiamente científica y se vale no de esos tres momentos del método fenomenológico, sino de la inducción, el razonamiento y la deducción. Solo que Zubiri reconoce que existe una que él llama «explicación vital» —el fenómeno, situado dentro del mundo vital— que no es ni la científica

Con «contenido» señala ahora a, por ejemplo, el sentir, mientras que el color sentido es el «fenómeno». «El color es uno, los contenidos se multiplican con los hombres y dentro de cada hombre en sus diversas percepciones», explica. Por otra parte, a lo arreal paso a denominarlo *virtual* —y así quedará para lo sucesivo—. Y en PE 234, solo que citando el texto de la tesis doctoral, se nos ofrece la máxima complejidad en este terreno descriptivo: «Entre la sensación y el sensible se halla el medio intencional, puramente virtual de lo sensible, medio sobre el cual se aplica la intención sensitiva. La atribución del ser virtual al objeto de ella es el acto de sensación». No se pierda de vista, por otra parte, que «la aprehensión concreta de objetos sensibles se llama percepción y su parte elemental es la sensación» (PE 231). Y es que la percepción tiene (PE 236) elementos de «orden inteligible», o sea, ante todo, ideaciones varias que más que tener da por supuestas y utiliza.

9 PE 127. En el interesante ensayo *Filosofía del ejemplo* (1926) se amplía adecuadamente este concepto de intuición, a la vez que se introduce el tema, tan caro al Zubiri posterior, de superar el dualismo entre el «entendimiento que juzga» y «los sentidos que perciben». Hay que defender «enérgicamente la unidad de ambas funciones», porque «a la inteligencia, como a los sentidos, le están inmediatamente dados los objetos», y ello, «con todos sus elementos, lo mismo sensibles que inteligibles». El acto de la inteligencia es justamente intuir estas propiedades inteligibles o, lo que es lo mismo, ver en el objeto de los sentidos el «ejemplo de una idea» —y tal es la esencia del método de la fenomenología—. Véase PE 365-367.

10 *Ibid.*

propriadamente dicha ni la metafísica. Este mundo vital es el que «nos está inmediatamente presente y regula nuestras necesidades y nuestra vida». La explicación en cuestión será, pues, más bien biológica que cosmológica, o, como dice Ortega en el mismo contexto en que quiere ahora plantarse Zubiri, *biográfica, raciovital*.¹¹

La fenomenología queda así circunscrita a un ámbito que podría denominarse el de una lógica pura decisivamente ampliada: una filosofía primera que desarrolla sus investigaciones *antes de iure* —después, *de facto* y, por lo mismo, contracorriente y teniendo que desmontar prejuicios— que las explicaciones que traerán luego las ciencias, la metafísica y el contexto especial de la razón vital o histórica.

En lo que se refiere a esta ampliación que acabo de mencionar, lo primero que hay que tomar en cuenta es que hay *dos formas esenciales de conciencia*, o una sola: hay la conciencia *objetiva*, cuyo fin único es «presentar o producir objetos», y hay la conciencia *afectiva*, dedicada a percibir o producir *sentimientos*.

Las modalidades capitales de la conciencia objetiva son la *representación* y el *juicio*. La primera es «la pura presentación del contenido a su conciencia»; el segundo es «una aprobación o desaprobación» de ese contenido. Por cierto que cuando es la conciencia la que «determina el curso de los objetos», la representación se llama *fantástica* y el juicio correspondiente, *ficción*. Cuando lo determinante es el objeto, se habla de *percepción* y de *creencia*, respectivamente. Zubiri tiende cada vez más a suprimir el término «representación» y reemplazarlo por *aprehensión*.

En la conciencia afectiva hay también dos especies de actos: la *simple posición* y la *estimación*. Aquella nos presenta «el placer o el dolor del objeto» y, también, su «valor». La estimación «establece una jerarquía entre esos placeres y dolores; es decir, establece una escala de valores».¹²

Por estos pasos, cada vez más escabrosos, se desemboca al fin en la doctrina central que afirma que «la conciencia es una forma intencional que se inserta sobre una materia que es un contenido de conciencia».¹³ Unas

11 PE 228 dice que «la vida mental es un caso particular de la Biología filosófica».

12 Cfr. PE 145-147.

13 PE 181.

páginas antes, ya en previsión de esta tesis, se nos ha dicho que la conciencia «no es una realidad: es pura virtualidad».¹⁴

Lo que aquí se denomina forma es el carácter *intencional* del acto de conciencia. Este carácter es pura intencionalidad, sin materia, sin contenido, pero sí con multiplicidad de formas propias. La materia para estas formas vuelve a llamarse, ya se ve, «contenido de conciencia», solo que tenemos que recordar que este contenido tiene dos sectores: el fenómeno —esencia y especie, parte del «objeto»— y algo así como su repercusión en el sujeto en el mismo momento en que el fenómeno está presente —mejor dicho, la serie rapidísima y continua de esas repercusiones mientras el fenómeno está presente—.

La doctrina entera se presenta enseguida en los siguientes términos: «Las cosas producen en el sujeto una modificación realmente existente en él; esta modificación es un ser *sui generis*, que no tiene equivalente en el mundo físico 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».¹⁵

La situación descriptiva dice ahora que el contenido de conciencia es *real* en el sujeto y *virtual* respecto del objeto —lo que corrige inevitablemente aquella tesis que decía que el fenómeno es parte del objeto—.¹⁶ Pero es que este contenido ya hemos defendido que es esencia y especie de su objeto, por más que intentemos obligarnos a admitir que solo realiza esta función dentro de la relación intencional o de conciencia, siéndole indiferente que la conciencia en cuestión sea existencia, fantasía o idea, las tres formas de la conciencia de objetos,¹⁷ que dan, respectivamente, la percepción, la imaginación y el concepto. Lo que sucede aquí es que «agrego a un contenido

14 PE 176.

15 PE 183s.

16 Sin embargo, PE 224 sigue insistiendo en que «el fenómeno es la parte aparente de la cosa, pero no una segunda cosa». De la cosa, ni siquiera ya del objeto. Temo que Zubiri quiere afirmar esta identidad parcial a toda costa, pero carece de elementos descriptivos que lo ayuden y no descubre cómo la explicación que llama metafísica —o quizá incluso la «vital»— fuerzan a hablar de esta manera no directamente —ni fenomenológicamente, que es lo mismo— justificada.

17 Según PE 184.

intencional de conciencia una intención objetiva». El contenido por sí solo no realiza la intencionalidad.¹⁸

Es verdad que aquí se ha introducido una porción de tesis propias de la escolástica aristotélica, que nos alejan de la práctica de la fenomenología en Husserl y sus discípulos directos. Zubiri ha hablado con mucho énfasis de objetivismo y de objetividad pura, pero encuentra en el realismo la explicación metafísica y vital de lo fenomenológico. Hay realmente un mundo con cosas y sujetos, y en los sujetos caben los sorprendentes actos de conciencia, gracias a que el material especial de la subjetividad está destinado, como sentenció Aristóteles, a hacerse en cierto modo, o sea, intencionalmente, todas las cosas. Pero no llegará a nada si no es porque las cosas mismas golpean la subjetividad llenándola, ante todo, de efectos reales que en ella se reciben como el ser virtual de lo esencial y específico de los objetos —a su vez, aquella inmediatez que se explica por la causa siempre recóndita que es el mundo de las cosas—. Naturalmente, no es que este sea el único tipo de efecto que las cosas hacen en las peculiares realidades mundanales que son los sujetos...

Desde luego que no, porque el sujeto —que, como no es contenido de conciencia no se identifica aquí en absoluto con la conciencia misma— es de suyo «una realidad cuyas manifestaciones son las sensaciones orgánicas, los afectos, los estados dinámicos, etc.». ¹⁹ El sujeto es, por cierto, la unidad sintética y la raíz de todos los actos de conciencia suyos;²⁰ pero rebosa con mucho este aspecto tan peculiar. El sujeto es más bien y antes *vida*; y «quien dice vida dice causalidad inmanente, esto es, movimiento cuya causa es intrínseca al ser que se mueve y cuyo efecto permanece en él... Lo primero es la tendencia a vivir» y no, por ejemplo, la sensación o la percepción. Y la vida transcurre en tres tipos de medios: el psíquico, el social y el interno. Más vale hablar de yo real para todo esto, y reservar el nombre de sujeto para el polo del lado del yo que comparece en la relación intencional.²¹

No necesitamos más detalles de la teoría expuesta por Zubiri en 1923 tan dogmáticamente en apariencia como no dogmáticamente según confesión

18 De manera claramente semejante a como los «contenidos primarios» de las *Investigaciones lógicas* sirven de suelo a la «aprehensión objetivadora», que es el «carácter de acto» cuando le sumo la «cualidad intencional» de cada caso.

19 PE 191.

20 PE 190.

21 PE 195s.

propia. Hay algunos elementos de ella que conviene subrayar antes de seguir adelante. El primero es que Zubiri no acepta que la fenomenología pura esté destinada a transformar hasta tal punto la interpretación de las ciencias que las prive de su realismo básico y enmiende incluso sus métodos inveterados. Como hacía Bergson, Zubiri cree en las ciencias; cree en su evolución reciente, en su dispersión, pero también en su *realismo*, que se extiende a la concepción metafísica general: hay un mundo real que causa nuestro conocimiento —y que ha sido creado por Dios, si tomamos en consideración que es un sacerdote católico quien ha escrito estos textos—. Pero los saberes que menos han avanzado son los que se fundan de una u otra manera en lo psicológico y, probablemente, en lo biológico —lo cual influirá seguramente en el estado imperfecto de saberes como la historia, la sociología, la economía y la medicina—. La confusión en torno a los yoes reales impregna además los saberes normativos, o sea, la lógica, la ética y la estética —y, por lo mismo, la politología—. Hay realismos de mala fundamentación filosófica y hay peligrosos idealismos, subjetivismos, pragmatismos. No cabe defender la ciencia auténtica más que constituyendo una filosofía verdadera de la objetividad, que, de paso, protegerá y corregirá los saberes que se centran en la vida humana.

Ahora bien, la preservación de la objetividad exige que la filosofía —que sobre todo está llamada a suministrar seguridad a las ciencias— comience por la fenomenología, o sea, por el ser virtual que es lo esencial en el acto de conciencia. Es la única forma de afianzar lo ideal y lo específico, sin lo cual el trabajo de la ciencia se interpretará siempre dentro de los límites del antropologismo o, por lo menos, de un contingentismo absoluto.

Cuando se llega a la conciencia, siempre hay que analizar en tres factores lo que encontramos: sujeto, objeto y fenómeno, o, lo que es lo mismo, acto de conciencia, contenido de conciencia y referente intencional del acto de conciencia. Hay además que tomar en consideración, cuando se trata de las aprehensiones primordiales de lo existente —las percepciones—, la cosa, más allá del objeto y causa del contenido de la conciencia. No ya los actos afectivos, sino incluso los más simples entre los actos objetivos —el sentir, por ejemplo— exigen este análisis en tres componentes: jamás falta el contenido intencional, que adquiere plenamente su referencia intencional cuando le da forma lo propiamente activo del acto de conciencia. En toda relación intencional, ya sea del conocimiento y su variante —la imaginación—, ya

sea del sentimiento, hay una mediación callada y en general no observada: la del fenómeno, que es de suyo esencia y, al tiempo, especie del objeto.

En 1923 no estaba ya Ortega en una posición que pueda llamarse muy cercana a esta comprensión que Zubiri exponía aún ese año de la fenomenología como filosofía primera. En cambio, en el curso *Sistema de psicología*, de 1915, Ortega defiende casi exactamente lo mismo que Zubiri en su tesis y su primer libro no divulgado. En la lección II decía Ortega: «El ser fenoménico es el ser constituido por lo presente en cuanto tal... En cambio el ser real no es nunca inmediato... Inmediatamente llega a mí solo una vista de él, una parte de él».²² La lección VII sostiene que «ninguna verdad explicativa puede tener efecto retroactivo sobre las verdades descriptivas... Ninguna proposición de las ciencias de realidad puede influir lo más mínimo en las ciencias fenomenológicas o puramente descriptivas, como son la lógica, la ontología, la matemática».²³

Como subrayé en otro trabajo hace ya años,²⁴ conviene no olvidar la huella muy profunda que Ortega, el maestro, dejó en Zubiri, quizá su gran discípulo no reconocido como tal. ¿No será la evolución del pensamiento de Zubiri un género de confrontación fecunda con Ortega más que con nadie?

Destaco, sin embargo, la discrepancia más potente en el inicio del camino intelectual de Zubiri. Está muy vigorosamente expuesta en el ensayo de 1925 *La crisis de la conciencia moderna*. Zubiri se alinea aquí con quienes «hemos creído en Santo Tomás como en el único eficaz remedio contra esa neurastenia filosófica que estigmatiza la vida del pensamiento en la

22 Este *Sistema* constituye el grueso de las *Investigaciones psicológicas* editadas por primera vez por Paulino Garagorri en 1979 (Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial). La cita es de p. 35. En adelante, IP.

23 IP 84. Esta frase y la que aquí cito ahora muestran que Ortega se encontraba más cerca de Husserl que el joven Zubiri, a pesar de que también este puede afirmar lo mismo —aunque añadió, ya lo hemos visto, factores procedentes de la Escolástica aristotélica, en especial, la causalidad que explica el contenido de conciencia con su intencionalidad potencial—: «El fenómeno “relación de conciencia” es el elemento universal donde flotan todos los demás fenómenos, y que penetra hasta sus últimas partículas todos los objetos reales y posibles» (IP 86). Nótese que Ortega habla aquí también de la relación de conciencia como constituida por tres factores. En la lección XI subraya con su peculiar dramatismo: «Lo visto se destruirá, yo pereceré, pero el sentido de mi visión es eviterno» (IP 125). Ortega no recurre, ya se ve, a términos escolásticos... Y llamó al estudio del sentido *noología*.

24 Se trata de los capítulos VI y VII de mi libro *Sentir y pensar la vida. Ensayos de fenomenología y filosofía española* (Madrid, Trotta, 2012), titulados respectivamente: *El primer ensayo de noología concebido por Zubiri y Ortega como maestro de Zubiri en fenomenología* (pp. 155-221).

última centuria». ²⁵ Sigue habiendo en la fenomenología «detalles totalmente inadmisibles que llevan bien marcado el sello del idealismo hegeliano», ²⁶ mientras que en Scheler, como no vincula «en una síntesis superior las ideas de ser y de valor», se ve impedido de llegar «a una idea justa de la personalidad». ²⁷ No hay mención crítica alguna del maestro Ortega, ciertamente, al que se considera *el* fenomenólogo español. ¿Concebía Zubiri la esperanza de acercar a Ortega a las preocupaciones de nuevo aristotelismo cristiano que ocupaban el corazón del discípulo?

Después de Heidegger: metafísica

Todo esto había dado un vuelco radical ya en el otoño de 1931, en la medida en que tenemos constancia escrita de la evolución del filósofo Zubiri. Naturalmente, como esta constancia nos la proporcionan los cursos y el seminario que impartió Zubiri en la Facultad de Filosofía de la Universidad Central cuando se incorporó plenamente a su cátedra de Historia de la Filosofía de regreso de haber estudiado junto a Heidegger en Friburgo, la transformación hay que fecharla quizá un par de años antes. Heidegger fue su «genial maestro», ²⁸ mientras que las referencias a Ortega son inexistentes y las referencias a la fenomenología son siempre despectivas. Sin embargo, lo auténticamente despectivo se reserva para la especulación escolástica.

Ante todo, Zubiri ha adquirido una noción de la misma filosofía que se podría llamar radicalizada; hasta el punto de que, a su luz, quizá tendríamos —y pudo hacerlo así el propio Zubiri— que calificar de no estrictamente filosófico todo el trabajo de los años anteriores que he recorrido ya. Lo que más importa no es tanto que realmente no pueda la filosofía ni ejercerse

25 PE 338. En 357 y luego en la recensión del libro de Paul L. Landsberg *La Edad Media y nosotros* se echa de ver cómo San Agustín está aún más cerca del joven Zubiri que Santo Tomás. En la cita de 357 se dice que «ambos pensadores no son más que dos momentos de una vida única». Muy probablemente se trata de otra más entre la plaga de erratas que afean la edición de los *Primeros escritos*, y en vez de «vida» deba leerse «vía».

26 PE 349.

27 PE 351. Aún no estaba publicado *El puesto del hombre en el cosmos...*

28 Véase la p. 314 del volumen I de los *Cursos universitarios* de Xavier Zubiri, editado por M. Mazón: Madrid, Alianza Editorial y Fundación Xavier Zubiri, 2007. En adelante, CU I. (Siento tener que advertir de la cantidad exagerada de erratas que contiene este volumen, en especial en sus términos en griego.) El curso más importante, impartido de octubre de 1931 a mayo de 1932, es el titulado: *Introducción a la Filosofía: la metafísica de Aristóteles*, al que pertenece la cita.

ni presentarse dividida en un haz de disciplinas diferenciadas, ni que su nombre más adecuado sea el de *metafísica*. Está muy bien el significado de este término —«metafísica»— por más que haya sido el efecto de una perplejidad del antiguo editor, Andrónico. La filosofía viene luego de la ciencia de un modo del todo distinto de como antes se lo representaba. La situación real es justamente la inversa: la filosofía nace desde sí misma, o sea, desde su propia práctica, y luego asiste al nacimiento de las ciencias y hará siempre bien en tomarlas en consideración. Pero no es su «corona» ni tampoco exactamente su fundamento en el sentido digamos corriente de lo que quiere decir ser fundamento. En otras palabras muy interesantes: «La filosofía no comienza nunca por una evidencia, sino por una absoluta inevidencia, por el hecho mismo de filosofar».²⁹

Claro está que este hecho se encuentra motivado: surge de una «emoción pura», como ha sugerido Bergson, consecuente a cierta «concentración de pensamiento».³⁰ Por emoción pura debemos entender una peculiar que solo aquí se presenta. La emoción se compone de varios factores, como también es el caso de la concentración de pensamiento en cuestión. Sobre todo es asombro,³¹ pero, al mismo tiempo, ocurre únicamente «en el momento en que el hombre, desligado de todo, ha adquirido su libertad radical».³² En virtud de esta, se encuentra en la paradójica situación de estar formando parte del todo universal y, al mismo tiempo, justamente verse y saberse y estar realmente «desligado de todo». Es él aquel elemento en el todo universal cuya existencia peculiar —cuya esencia, podríamos decir, porque estamos muy cerca de Heidegger, muy lejos de Tomás, pero más cercanos a Aristóteles que a nadie— es precisamente la posibilidad de este distanciamiento, de esta libertad. En algún momento dice por eso Zubiri que todos los seres humanos inician un camino en la metafísica,³³ aunque enseguida se llenan de miedo y prefieren otros, que son en especial, los de la religión y el arte. De ahí que quien se mantiene en la filosofía haya superado una tentación primordial de darle la espalda y, como ha escrito Nietzsche, no parte al filosofar de la aporía, del apuro, sino de «la plena felicidad».

29 CU I, pp. 144s.

30 CU I, p. 3.

31 CU I, p. 132.

32 CU I, p. 7.

33 CU I, pp. 28s.: «La pregunta ¿qué es el ser? Constituye esencialmente la manera como el hombre existe en el universo».

Libertad respecto de todo y asombro, pues, respecto de todo. Luego el instrumental de la filosofía son unos pensamientos muy característicos: no unos cuantos conceptos, sino siempre «pensamientos de totalidad». Como tienen esta condición, su vocación es la de llegar a la «última raíz de la existencia». Pero como «la necesidad primera del hombre que descubre en sí la filosofía es huir de ella y de sí mismo»,³⁴ enseguida encuentra otras vías para el acceso a aquella última raíz. La vía filosófica es la *alétheia*: el descubrimiento de la verdad haciendo una violencia *sui generis* a la totalidad, o sea, a la naturaleza. Las vías de la religión y el arte buscan al «hacedor de la totalidad universal» para «cobijarse en él». ³⁵ La metafísica o filosofía se detiene, pues, en la naturaleza misma, en la totalidad, mientras que la religión y el arte se lanzan más allá y fuera de ella, en la dirección de un Señor del Ser, para expresarme con palabras de Schelling. La religión y el arte tienen inspiración teológica, pero la filosofía carece de ella. La metafísica no quiere «escondarse» en Dios, sino «arrancar a la naturaleza el secreto de sus claridades y sus oscuridades»,³⁶ simplemente para conocerlo y, desde luego, saber después orientarse en la totalidad natural, por el método, en especial, de determinar «de qué manera la ciencia va a servirle». ³⁷

Esto significa que, en un sentido eminente, solo construyen arte y religión aquellos que no solo se asombran ante «la existencia entera», sino que se aterrorizan al concebirla contingente, finita, necesitada y pobre, siempre a un paso de desaparecer en la nada. Zubiri atendió en épocas posteriores a la seriedad de este «horizonte de la nihilidad», como lo llamó un día; pero en el año académico 1931-1932 proclama de la manera más tajante que «la realidad no puede entenderse en oposición a la nada». ³⁸ El pensamiento judío concibe la verdad como *'emet*, en absoluto como *alétheia*. *'Emet* quiere decir confianza en la promesa —por antonomasia, en la promesa de que el futuro será el de la salvación en Dios—. ³⁹ El mesianismo es su entraña, pero la emoción de que parte y en la que permanece habría que calificarla con adjetivos durísimos, que Zubiri no se permite escribir, pero que abundan en la pluma de Nietzsche, de Schopenhauer, y en la enseñanza

34 CU I, p. 127.

35 CU I, p. 12.

36 CU I, p. 12.

37 CU I, p. 132.

38 CU I, p. 239.

39 Cfr. CU I, p. 175.

—por entonces, solo enseñanza oral— de Heidegger. Aunque arrastremos injustamente al arte al mismo destino —supongo que injustamente, porque no hay una fundamentación de tal cosa y porque con este movimiento precisamente rebajamos terriblemente el arte griego, y esa no era precisamente la intención de los inspiradores de Zubiri—, explicamos así la religión judeocristiana —ella, al menos y de entrada— por la perversa emoción del miedo, por el apocamiento ante la majestad y la suficiencia de la naturaleza y, en definitiva, por el odio a la vida jovial, a la plena felicidad, al riesgo antiteológico. La filosofía, que no nos proporciona cobijo alguno, es «lo que más aproxima a la eternidad». En cambio, usarla dentro de la construcción teológica cristiana, como hizo eminentemente Tomás de Aquino, solo sirve para ir aún más lejos en lo degradante: para «el aplastamiento del específico pensamiento cristiano con una mala interpretación de la filosofía griega».

La *naturaleza* no es, pues, en este profesor más friburgués que madrileño o vasco, aún vestido de traje negro talar, nada más que un *horizonte* para el pensamiento filosófico: el *horizonte de la movilidad*. No: aquí la *Physis* es la totalidad poderosísima de cuanto realmente hay —incluido el ente en potencia—, que se basta a sí misma, que es eterna, que es pujanza de vida e inaudita fecundidad. Zubiri hace como Heidegger: no distingue *physis* de *arché* en ningún griego, pese a la evidencia en contrario ya desde Anaximandro de Mileto.⁴⁰ Toda la filosofía griega, pasando de puntillas por Sócrates y forzando a Platón a un régimen mucho más duro de aquel —«a pan y agua», decía Ortega— al que lo sometió Paul Natorp. Tan absorbente y alto es Aristóteles que nada hay, en el fondo, de metafísica entre él y Hegel; y después de Hegel no ha vuelto a haber nada de nada, hasta el presente en Madrid y un poco en Friburgo. «De Hegel a nuestros días no se ha filosofado»,⁴¹ entérense los fenomenólogos.

El conjunto de *noeîn* y *logos* son así «el momento de claridad» de la Naturaleza misma; y el ser humano es el que, casi sin proponerse esta violencia, *descubre* la verdad de una Naturaleza que gusta de ocultarse no menos que como «un rapto a la naturaleza».⁴² Tal es la parte que se ha concedido a los humanos dentro de la Naturaleza; y es justamente por todo

40 Tal es el hilo conductor de todo el curso, desde las fuertes expresiones en este sentido del capítulo 2 de CU I, pp. 9ss.

41 CU I, p. 56.

42 CU I, p. 15.

esto por lo que, evidentemente, la filosofía está «en todo momento a punto de dejar de ser lo que es». ⁴³

Grave paradoja: la metafísica en realidad no tiene más contenido positivo que este que acabo de resumir en muy pocas páginas, porque el *ser* no es predicado real alguno, que añade nada a las esencias, a los *eide*. Zubiri repite y aplaude la fórmula hegeliana: hay identidad entre ser y nada. No hay, pues, una ciencia del ente en tanto que ente, ni menos del ser en tanto que ser; lo que hay es este esfuerzo por contemplar todos los entes que realmente hay (*ousíai*) desde la perspectiva de su mero ser. Así obtendremos las cuatro aproximaciones aristotélicas que había resumido, precisamente en torno a 1870 —que es el año en que Zubiri dice que bajó a cero el pensamiento filosófico—, Franz Brentano, en aquel tratado que influyó poderosamente en la vocación de Heidegger. ⁴⁴ Cuando estudiamos el ser según las categorías, el ser según la distinción *per accidens* y *per se*, el ser como acto y potencia, el ser como verdad y falsedad, estamos muy cerca, ay, de la lógica transcendental de los futuros alumnos de Kant, porque nos dejamos guiar esencialmente por la estructura del *pensar* y del *discurso*. Sobre todo, por la de este, ya que lo que exponemos son las condiciones *ontológicas*, no *lógicas*, o sea, dadas en la naturaleza y no en la mera subjetividad, de que las cosas se dejen captar y pensar. Para ello es preciso ascender al punto de vista de la universalidad transgenérica, análoga del *ser*. Pero las repercusiones existenciales —*éticas*, las denomina Zubiri— se agotan en lo que arriba expuse. Queda la tarea de comprender cómo ha sido, en los dos milenios

43 En «fuga ominosa» para «caer plenamente en la teología» (CU I, p. 139), «confundirse con un vago romanticismo del más allá» y «producir lo más antifilosófico posible: el bello gesto del que cree haber encontrado la filosofía en un trémolo ante el infinito». Estos gentiles insultos con los que termina el curso, ¿cómo evitaremos pensar que se dirigen a Miguel de Unamuno antes que a nadie?

44 *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* (Friburgo, Herder, 1862). Hay una excelente traducción española debida a Manuel Abella (Madrid, Encuentro, 2007).

largos que nos separan de Aristóteles, la relación entre la ciencia, mejor dicho, las ciencias, y el inexistente o moribundo pensamiento metafísico.

Una última intriga⁴⁵

Y precisamente tal que anuncia la manera en que a este ensayo habrá que vincular pronto otros.

Se trata de que ya subrepticamente en 1914, pero mucho más claramente en 1916, Ortega había presentado su doctrina de las *tres grandes metáforas*, gracias a las cuales organizaba la historia entera de la metafísica. Es verdad que el anuncio del año 16 en la Institución Cultural Española quedó truncado en la publicidad de los textos de Ortega precisamente porque esa lección se publicó solo parcialmente en 1924, eliminando cuanto se refería a la tercera metáfora. Tan es así que el ensayo del año 24 se tituló *Las dos grandes metáforas*.⁴⁶

La primera y la segunda, que caracterizaron, respectivamente, al realismo y al idealismo, son bien conocidas: la *impresión* de las cosas reales en el alma, como si esta fuera una *tablilla de cera* o la gota de cera con que se cierra y firma una carta, y las cosas fueran el anillo que deja su imagen al presionar con él la cera blanda; la conciencia —o la mente— como el vaso que contiene el agua, como el recipiente en el que cabe el universo, ya que las cosas mismas son solo representaciones subjetivas y jamás podemos comparar la presunta impronta en la cera con el objeto exterior que pensábamos que había actuado sobre nuestra alma para que conociera esta de algún modo las cosas.

La tercera metáfora, más allá del realismo y del idealismo, son los *dii consentes* o *complices*: uno frente al otro, uno fuera del otro, pero absolutamente inseparables. Se trata de mi yo y su circunstancia, aunque no se los traiga a colación expresamente. Mi yo, no mi conciencia; mi circunstancia, no el conjunto de ciertas cosas mismas y perfectamente ajenas.

Ahora bien, en las *Meditaciones del Quijote* ya había descrito Ortega cómo «el hombre tiene una misión de claridad sobre la tierra... La lleva

45 Véanse las interesantísimas páginas 276-282 del libro de Julián Marías, *Ortega. Circunstancia y vocación* (cito por la segunda edición en Madrid, Alianza, 1984).

46 En el volumen IV de *El espectador*, pp. 387ss. de las llamadas exageradamente *Obras completas* (Madrid, Revista de Occidente, 1963).

dentro de sí, es la raíz misma de su constitución».⁴⁷ Parte, por cierto, de aquí la famosa disputa sobre la prelación de Ortega respecto de Heidegger a propósito de la *a-létheia*.

En 1931 Zubiri dictó la conferencia *Hegel y el problema metafísico*, publicada dos años después (en el primer número de la revista *Cruz y Raya*) y recogida en el 44 en *Naturaleza, historia, Dios*. Aquí reaparece «mi maestro Ortega», tan ausente, al menos en lo explícito, en la lección de ese mismo momento sobre Aristóteles; y Zubiri resume la cuestión de las grandes metáforas. Son en principio dos, según el texto de *El espectador*, pero «tal vez haya llegado la hora en que una tercera metáfora, también antigua, imponga, no sabemos por cuánto tiempo, su feliz tiranía. No se trata de considerar la existencia humana ni como un trozo del universo, ni tan siquiera como una envolvente virtual de él, sino que la existencia humana no tiene más misión intelectual que la de alumbrar el ser del universo, ... ser la auténtica, la verdadera luz de las cosas. Lo que ellas son, no lo son más que a la luz de la existencia humana. Lo que (según esta tercera metáfora) se “constituye” en la luz no son las cosas sino su ser; no lo que son, sino el que sean».⁴⁸

He ahí una posición equidistante, cabría decir, entre Ortega y Heidegger, porque a Ortega se le concede mucho (se trata del ser humano, no de *Dasein*), aunque no se mencione hasta qué punto se le debe bastante más de lo que se le reconoce; pero finalmente es Heidegger quien más se lleva el premio, y justamente en el sentido de la lección que he analizado arriba. La metáfora de la luz es antigua, desde luego, pero no lo es esta frase con la que Zubiri completa su idea: «Esa luz ilumina, funda el ser de las cosas, no del yo, no las hace trozos míos. Hace tan solo que “sean”. En la luz, decían Aristóteles y Platón, es donde adquieren actualmente su ser verdadero las cosas». La afirmación pretende una antigüedad que en realidad no tiene y, por otra parte, es confusa: identifica iluminar con fundar y fundar con constituir el ser, pero no el resto de las cosas (su esencia, su contenido...). Adquirir verdad («ser verdadero») no es adquirir simplemente ser.

¿Zubiri esperó quizá a que Heidegger lo instruyera en la hondura de lo que había aprendido escuchando a Ortega? ¿De dónde arranca la vía personal de Zubiri, situado entre estas magnitudes espirituales?

47 P. 356 del primer volumen de las *Obras completas* (Madrid, Revista de Occidente, 1966).

48 P. 300 de la edición original de *Naturaleza, historia, Dios*.