

# EL REALISMO DE XAVIER ZUBIRI EN EL HORIZONTE DEL SIGLO XXI

José Alfonso Villa Sánchez  
(Coordinador)



Este libro fue evaluado por pares académicos entre los meses de octubre de 2018 a enero de 2019 a solicitud del Consejo Editorial del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, entidad que resguarda los dictámenes correspondientes.

La publicación de este libro ha sido parcialmente apoyada por las siguientes dependencias:

Programa de Fortalecimiento de la Calidad Educativa (PFCE) 2019 de la Secretaría de Educación Pública.

Coordinación de la Investigación Científica de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

*El realismo de Xavier Zubiri en el horizonte del siglo XXI*

José Alfonso Villa Sánchez (coordinador)

Primera edición: 2020

Diseño de la portada: Efraín Herrera

D.R. © David Moreno Soto  
Editorial Itaca  
Piraña 16, Colonia del Mar,  
Alcaldía Tlahuac  
C.P. 13270, Ciudad de México.  
tel. (55) 58 40 54 52  
[www.editorialitaca.com.mx](http://www.editorialitaca.com.mx)  
ISBN Itaca: 978-607-8651-20-7

Impreso y hecho en México / *Printed and made in Mexico*

## ÍNDICE

Presentación	15
I. SOBRE REALIDAD E INTELIGENCIA SENTIENTE	
Noología: ¿en qué está la novedad? <i>Diego Gracia Guillén</i>	21
Comentario a las tesis iniciales de <i>Sobre la esencia</i> <i>José Alfonso Villa Sánchez</i>	41
Universalidad y absolutidad en el pensamiento de Xavier Zubiri <i>Víctor Manuel Tirado San Juan</i>	91
Inteligencia sentiente y realidad estante <i>Carlos Sierra Lechuga</i>	137
El problema de las categorías en la filosofía de Xavier Zubiri <i>Fernando E. Ortiz Santana</i>	195
Análisis noológico como vía de acceso a la complejidad de lo real <i>Luis Alfonso González Valencia</i>	225
A tese da <i>Trilogia da realidade</i> em Xavier Zubiri a partir de uma nova leitura de <i>Sobre a essência</i> <i>José Fernández Tejada</i> <i>Antonio Tadeu Cheriff dos Santos</i> <i>Felipe Cherubin</i>	247

## II. VARIACIONES DESDE LA REALIDAD

Fenomenología y praxis <i>Antonio González Fernández</i>	285
Zubiri y el proyecto de filosofía de liberación de Ignacio Ellacuría <i>Héctor Samour</i>	305
Filosofía de la opción personal en Xavier Zubiri <i>Jorge de la Torre López</i>	349
Devenir noérgico de la razón psíquica <i>Fernando Danel Janet</i>	379
La experiencia de Dios: marcha intelectual hacia el fundamento del poder de lo real <i>Rafael Antolínez Camargo</i>	411
Zubiri ante la ética fenomenológica de los valores: realidad y valor <i>Pilar Fernández Beites</i>	433
La noología de Xavier Zubiri y la educación en derechos humanos <i>Mónica Fernández</i>	445
Una aproximación al tema de la felicidad en Xavier Zubiri <i>Marisol Muro Escobedo</i>	459
La <i>Paideia</i> en Xavier Zubiri <i>Samuel López Olvera</i>	509
La teoría cuántica de campos y la filosofía de la realidad de Zubiri <i>Thomas B. Fowler</i>	523

## III. DIÁLOGOS DESDE LO REAL

Zubiri y la fenomenología. Una visión desde Husserl <i>Agustín Serrano de Haro</i>	553
Las nociones de intencionalidad, reducción y constitución en Husserl y Zubiri. Convergencias y divergencias <i>Eduardo González di Pierro</i>	573
Zubiri y Lonergan: una tormentosa relación <i>Francisco V. Galán Vélez</i>	585
El otro comienzo en filosofía. Más allá del hombre como medida de todas las cosas <i>Ángel González Pérez</i>	619
Apuntes comparativos sobre la metafísica de Zubiri y la ontología de Heidegger: ser, realidad y fundamento <i>Juan Manuel Romero Martínez</i>	667
Hacia una animalidad soberana (humanismo). Aportes desde la filosofía de Zubiri a la “correspondencia” Heidegger-Sloterdijk <i>Victor Hugo Malfavón Carrillo</i>	693
Relectura de Juan de la Cruz a la luz de Xavier Zubiri <i>Juan Patricio Cornejo Ojeda</i>	711
Sobre los autores	747

## ZUBIRI Y LA FENOMENOLOGÍA

### UNA VISIÓN DESDE HUSSERL

Agustín Serrano de Haro

En México, en Morelia, resulta una tentación plantear el asunto de mis palabras con la ayuda de un antiguo suceso que, a medio camino entre la anécdota y la categoría, es por lo demás muy conocido. Muchos años después de lo ocurrido, José Gaos había de recordar aquella remota tarde del año 1921 en el que Xavier Zubiri le llevó a conocer la fenomenología de Husserl por las calles de un Madrid primaveral. En diversos apuntes personales, que ahora pueden leerse en la monumental edición de OCCC, que con su admirable esmero está a punto de culminar Antonio Ziri6n, m1s tambi6n, claro est1, en las *Confesiones profesionales* (1953), el pensador trasterrado evocaba con el hilo vivo de la emoci6n aquella remontada a pie por la avenida de la Castellana; un personaje de andares r1pidos y con traje de cl6rigo, a quien Gaos veía por primera vez en su vida, desplegó esa tarde ante 6l y ante algunos pocos compa1eros de la Facultad las categorías, los planteamientos, las promesas de la joven filosofía que desde 1900 se abría paso con fuerza en Alemania. Quiz1 todavía hoy podríamos dejarnos llevar por el poder de evocaci6n de la escena suspirando por la posibilidad de atrapar retazos de, en sentido literal, la peripat6tica conversaci6n. Lo serio, lo procedente es, con todo, rebajar la emoci6n y contener los suspiros, pues, salvo el ejemplo recurrente de la rosa que Zubiri portaba en su mano, y que adem1s era rosa, quiero decir que era una rosa de color rosa seg6n el recuerdo gaosiano, salvo detalles tan peregrinos como 6ste, la com-

prensión general de la fenomenología husserliana que Zubiri comunicó al asombrado auditorio que seguía sus pasos es, al día de hoy, perfectamente reconstruible. No en vano aquel paseo tuvo lugar días antes de la defensa pública de la tesis doctoral de Zubiri, *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*, escrito éste que desde la edición crítica de Antonio Pintor Ramos en 1999 se halla al alcance del público estudioso. En este trabajo, tan precoz por lo que hace a la recepción de la filosofía de Husserl en España y en la Europa no alemana, en estas páginas de tan notable aliento teórico y tan reveladoras de una intensa vocación filosófica, se lee con claridad una comprensión básica de la fenomenología husserliana sobre la que yo quisiera volver mi atención.

Por no emplear más tiempo en anécdotas, cabe decir que Zubiri entiende aquí y entendió siempre la posición teórica de Husserl como “una filosofía de la objetividad pura”.<sup>1</sup> Más en particular, se trataría de un objetivismo de nuevo cuño, libre de estrecheces positivistas y realistas, que reclamaría para sí la legitimidad inmediata de la intuición y que asumiría como fundamento último un principio de validez eidética. Este neobjetivismo de carácter intuitivo y con garantía eidética o eidetizante, por manejar una descripción útil, sería capaz entonces de esclarecer el lugar de la subjetividad en el mundo, es decir, de resolver el antiguo enigma de la subjetividad, y capaz también de esclarecer la enigmática relación de la verdad con la realidad y con la subjetividad. En conjunto, o como integración unitaria de todos estos rasgos, el objetivismo fenomenológico estaría tocando con la punta de los dedos la idea de una filosofía primera intuitiva y apodíctica, el ideal que veinticinco siglos de búsqueda filosófica habían perseguido sin éxito.

Si estas referencias valen como una descripción sumaria de lo que Zubiri ve en la obra de Husserl, permítaseme apuntar una observación o sorpresa inicial a propósito de que el pensador vasco no distinguirá en 1921-1923, ni tampoco después, la fenomenología realista inicial de las *Investigaciones lógicas* de 1900 respecto de la posterior fenomenología trascendental de las *Ideas* de 1913. Sus exposiciones discurren como si hubiera una única filosofía primera en Husserl antes y después del descubrimiento de la reducción fenomenológica en torno a 1905, o sea, como si el realismo de la existencia del mundo, el logicismo extremo de la significación y un cierto fenomenismo en la teoría de la conciencia intencional —que son las columnas vertebrales de *Investigaciones lógicas*— pudieran casar bien, sin costuras, ni costurones, con el cartesianismo de la vida y el trascendentalismo maduro que vertebran las *Ideas*. Este casamiento, difícil donde los haya, determinaría que quizá

<sup>1</sup> Xavier Zubiri, *Primeros escritos (1921-1926)*, p. 70.

la única obra de referencia en que poder basar el neobjetivismo intuitivo tendría que ser la segunda edición de las *Investigaciones lógicas* en 1913-1921, tan afanosamente corregida y transformada por su autor respecto de la versión inicial. Pues es verdad que el reconocimiento descriptivo de legalidades esenciales y de esencias materiales en que arraigan las necesidades universales *de re* acompaña a ambos planteamientos de Husserl y tiende un puente que podría mediar entre ambas orillas; aunque, más que mediar, en la visión de Zubiri se trataría de unir las, de fundirlas en un único diseño y destino cuya único descriptor radical y abarcante fuera un esencialismo de principio.

Pero me estoy adelantando. El interés de prestar aquí una atención crítica a esta comprensión zubiriana de Husserl proviene de varias fuentes. Ante todo, no se trata en absoluto de la comprensión inicial en una etapa todavía de formación o de asimilación, sino más bien de la comprensión duradera del pensamiento de Husserl por parte de Zubiri, o, en otras palabras, de su visión permanente de la fenomenología.

Cuarenta años después del paseo madrileño y de la tesis doctoral, el pensador donostiarra dibujaría en la famosa lección de filosofía que dedicó a Edmund Husserl en 1963 el mismo cuadro especulativo de un nuevo objetivismo de base intuitiva, con aval eidético, y reconciliador en su seno de la subjetividad de los sujetos humanos. A lo largo de estas cuatro décadas, Zubiri recorrió, perdonen la obviedad, un largo camino de investigación personal y de formulación de su propuesta original. En este largo tiempo aparecieron además obras decisivas de Husserl sin las cuales nuestra idea de la fenomenología trascendental estaría gravemente recortada, capitidismínuida. En vida del filósofo alemán aparecieron todavía las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, *Lógica formal y trascendental*, la versión francesa de *Meditaciones cartesianas*, la primera parte de *La crisis de las ciencias europeas*. Ya muerto Husserl, vieron la luz en la década de los cincuenta las ediciones completas de estas dos últimas obras o la serie íntegra de las *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, incluidos por tanto los tratamientos de la corporalidad como condición trascendental de la experiencia.

Zubiri siguió todas estas publicaciones, las conocía, las estudió, pues la lección publicada contiene, por ejemplo, las primeras referencias en lengua española a los análisis de la conciencia impreso-retencional del presente vivo o a la fenomenología genética. Mas, con esto y con todo, el caso es que ni la evolución personal del pensador ni esta ampliación enorme de su conocimiento de la obra de Husserl alteraron de manera significativa la interpretación primera que yo he caracterizado sumariamente. Mas bien al contrario, la consolidaron y acentuaron, al punto de que puede decirse que la comprensión precoz que Zubiri se hizo de



Husserl al comienzo de los años 20 le acompañó invariada hasta su muerte.

Una segunda fuente de interés añadido es que esta lectura de la fenomenología husserliana sin ninguna fractura interna y como un objetivismo radical de las esencias, como un esencialismo de principio, no es privativa de Zubiri. Por no ser, ni siquiera es original suya, ya que la influencia de Scheler a este preciso respecto resulta, a mi juicio, determinante. Pero ocurre que por su aparente verosimilitud y por la indudable autoridad de su autor, las exposiciones zubirianas han depurado el modelo de interpretación de la fenomenología husserliana que ha gozado de mayor predicamento y vigencia en la filosofía española e hispanoamericana del siglo XX. Casi como un tópico acerca de la filosofía de Husserl, como una imagen consolidada de lo que el filósofo quiso defender en filosofía, se han solido dar por buenas, fuera del círculo de los especialistas, las equivalencias que Zubiri formula en 1921 y repite en 1963 en el sentido de que los fenómenos de la fenomenología son por principio esencias, o sea, entidades objetivas universales depuradas de todo compromiso con la existencia del mundo. El fenómeno es siempre “lo que aparece”, la flor, la calle, las gentes que viven y hablan, la ciudad, el mundo, pero el fenómeno puro que aparece sólo ante la mirada fenomenológica no sería nunca la flor que se lleva en la mano o que sorprende en medio del campo, como tampoco lo sería su color o forma o su presente, que, al igual que el mío o que el nuestro, es fugaz, sino exclusivamente “la esencia de la rosa”, o bien la esencia del rojo o de tal o cual figura espacial, la esencia tiempo u hombre, que ni mudan, ni pasan ni cambian. O, por dejarle ya la palabra al Zubiri de 1963, “en su doble dimensión eidética y trascendental, el fenómeno puro es esencia, es ser: ser hombre, ser piedra, ser caballo, ser astro, ser verde, etcétera”.<sup>2</sup> Justamente por ello el atenuamiento radical al fenómeno, la reducción fenomenológica, vendría a ser lo mismo que una reducción eidética redoblada, por medio de la cual la atención se vuelca en exclusiva sobre el eidos de algo y lleva a cabo la aprehensión depurada de la idea objetiva correspondiente. Todas las nociones fundamentales de la fenomenología madura, es decir, de la fenomenología pura o trascendental, como la conciencia interna del tiempo, la correlación noético-noemática como síntesis de sentido objetivo, o la noción descriptiva del yo trascendental, quedan, a mi juicio, condicionadas por estas identificaciones casi totales, al modo de Scheler, del fenómeno puro con la esencia y de la reducción fenomenológica con la abstracción eidética.

<sup>2</sup> X. Zubiri, *Cinco lecciones de filosofía*, p. 203.

En lo que sigue he articulado por ello en tres partes un primer examen crítico de esta comprensión. Tomaré como punto de partida una discusión preparatoria acerca de la noción de fenómeno, o sea, acerca qué es lo que aparece o está dado. En la segunda parte consideraré la interpretación zubiriana de la reducción fenomenológica en que culmina su comprensión del fenómeno y que constituye de algún modo el punto crucial de la discusión. En la tercera parte, y como punto de llegada, esbozaré el tratamiento zubiriano de lo trascendental en la fenomenología que se hace llamar de este modo. Mi discusión no afecta, claro está, al juicio que merezca la propuesta filosófica original de Zubiri; se limita a sugerir que el valor teórico de ésta no puede hacerse depender de una supuesta superación de la fenomenología, ya que la fenomenología trascendental sufre una comprensión insuficiente y, a mi entender, objetable en la pluma del gran pensador vasco.

### *La noción de fenómeno*

Al doctorando de 1921 le sobraba razón cuando indicaba que “todo está pendiente del sentido que demos a esta palabra: fenómeno”.<sup>3</sup> El filósofo de 1963 entraba en materia asimismo por la cuestión: “¿Qué entiende Husserl por fenómeno?”<sup>4</sup> Y en ambas ocasiones cabe empezar apuntando un cierto desplazamiento restrictivo en la conceptuación zubiriana del fenómeno, que más adelante se revelará rico en consecuencias. Pues aunque habría un sentido lato —dice él— en que fenómeno es todo objeto de conciencia, todo *cogitatum* en el sentido más estricto, es sólo lo que aparece del objeto lo que merece reconocimiento como fenómeno, y estos apareceres más específicos, estas presencias más propias, parecen recaer siempre —según el filósofo vasco— sobre las propiedades del objeto, sobre los rasgos de la cosa. Con buen criterio Zubiri muestra en su tesis doctoral que todo objeto de que se tiene conciencia se ofrece bajo una u otra determinación que lo caracteriza; se nos hace presencia a la luz de algún “aspecto” particular que la mirada pone de relieve en él y que es advertido con preferencia a múltiples otros rasgos con que el objeto también cuenta. “Aspecto” es una acertada equivalencia castellana que vale aquí por toda propiedad, cualidad o relación del *cogitatum*, de la cosa percibida, del objeto geométrico, del ser de ficción. Accedemos al todo real o ideal mediante determinaciones que pueden cambiar y, con permiso de Robert Musil, nunca se tiene conciencia intuitiva de un ob-

<sup>3</sup> X. Zubiri, *Primeros escritos (1921-1926)*, p. 212.

<sup>4</sup> Véase X. Zubiri, *Cinco lecciones de filosofía*, p. 196.

jeto sin atributos, de un algo sin determinación. Pero conviene observar despacio que de la mano de esta evidencia descriptiva el pensador vasco añade además, casi como si fuera lo mismo, la tesis de que ese aspecto objetivo es lo único que de manera propia se hace presencia y que me está formalmente dado. En sus palabras: “De estas múltiples facetas sólo una o pocas están inmediatamente presentes a la conciencia; las demás no están pero pueden estarlo. El aspecto del objeto patente inmediatamente a la conciencia es el fenómeno”.<sup>5</sup> O, todavía más claramente, en sus ejemplos: “cuando yo veo un papel rojo, el fenómeno es el color rojo tal y como lo veo, prescindiendo de que una visión sea recta o ilusoria”;<sup>6</sup> si se trata de la mesa en que me apoyo, serán el tamaño o la dureza las facetas intuitivas de algo que en sí mismo ya no es intuitivo, pues el corolario inevitable de esta distinción resulta, de nuevo en sus palabras, que “la cosa como tal nunca está dada a la intuición sensible”.<sup>7</sup>

No resulta nada fácil, sin embargo, suscribir un fundamento fenomenológico para este marcado privilegio de los aspectos. En los acercamientos husserlianos, lo que aparece a la mirada de la percepción o a la luz del recuerdo o a la libertad de la imaginación son unas u otras cosas en su entorno normalmente familiar y dotadas de sus rasgos distintivos. Salgo de mi hotel y veo las calles, y en ellas las fachadas de las casas y comercios y las gentes que pasan; o recuerdo la playa del verano y en ella a los bañistas, o imagino el caballo más que blanco de Gandalf a galope tendido por los campos de la Tierra Media. En ninguno de estos ejemplos ocurre, no al menos en la descripción básica, que las propiedades de las cosas implicadas aparezcan de suyo y se den con todo rigor mientras que la cosa una y entera que las acoge no aparezca por igual y con la misma plenitud. Para la fenomenología de la percepción y de la intuición, la cosa nunca está sugerida o apuntada por debajo de sus aspectos, al modo del sustrato de Locke, sino que el objeto mismo se da “en persona” al darse sus propiedades, o mejor aún, la cosa se manifiesta cooriginariamente en y con sus propiedades.

Seguramente es el principio fenomenológico de la necesaria inadecuación de toda intuición de cosas lo que condujo a Zubiri a esta ascética restricción de la experiencia a los meros aspectos objetivos. Pero no debiera confundirse la tesis husserliana de que ningún objeto dado a la intuición sensible se da en plenitud absoluta sino en perspectiva cambiante y en una completitud relativa, con esta tesis zubiriana de que

<sup>5</sup> X. Zubiri, *Primeros escritos (1921-1926)*, pp. 123-124.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 124.

<sup>7</sup> *Ibid.*, pp. 123-124.

ningún objeto está *prima facie* dado y sólo algunas de sus propiedades aparecen. Al cabo, tampoco ninguna propiedad, ya sea el rojo del papel o la dureza de la mesa, y ninguna relación sensible, ya sea la igualdad de dos fachadas contiguas, se ofrece al primer contacto perceptivo en su total riqueza íntegra. Al igual que la cosa, que siempre está abierta a nuevas y nuevas donaciones, todo aspecto se ofrece en escorzo y en perspectivas matizadoras que piden continuarse y pueden completarse.

Ésta, llamémosla aspectualización severa de la vida de experiencia, que Zubiri preconiza como posición de Husserl no tendría, con todo, excesiva importancia si no fuera porque oscurece la meditación fenomenológica sobre la actitud natural de la existencia humana. Pues no se trata sólo de que yo vea en donación directa una calle de Morelia, recuerde una playa de Asturias o visualice los páramos de la Tierra Media; es que lo hago en la medida en que es el mundo mismo, uno y abierto, ancho y ajeno, el que viene a mi intuición perceptiva, rememorativa, imaginativa. Para que pueda prodigarse en aspectos, la experiencia está antes y, en cierto modo, siempre mundanizada. La mundanización es condición de la aspectualización. O dicho aún de otro modo, el mundo es el convidado perpetuo de la intuición, la presencia callada que desde el horizonte, desde el fondo, sostiene y prolonga la captación habitual.

Ciertamente que la descripción fenomenológica procede aquí mucho más despacio de lo que yo acabo de hacer, y empieza por mostrar cómo la co-originariedad intuitiva de la cosa y sus aspectos es más bien una tri-originariedad que da cabida inmediata al entorno objetivo y pragmático, a todo un campo de intuición coatendido que también me es patente; las casas son percibidas en el trazado de la calle y, por así decirlo, contra el fondo de la ciudad, la cual hace también acto de presencia, en una formidable inadecuación que, sin embargo, en nada obsta a su donación; al contrario, la permite sin necesidad de que una atención específica la enfoque o destaque. La cuestión es que el propio campo intuitivo no es un bloque indistinto, una noticia simple, sino que cuenta con una complejidad graduada, ingente, en que va perdiendo relieve desde estas calles ahora entrevistas hacia, por decirlo de alguna manera, los cuatro puntos cardinales, y que termina por difuminarse en el vacío de la desatención, que no es tampoco la mera ausencia sino una conciencia oscura pero palpitante de realidad indefinida; la ciudad que se muestra palpita, por así decir, contra un fondo intuitivo que sostiene su aparecer porque a la vez lo desborda, y es así como el ámbito cointuido del horizonte urbano se ofrece de suyo en el horizonte del mundo.

Como quizá se recuerde, el primer tratamiento público de este asunto por Husserl, en *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica I*, habla de una suerte de “nieblas” que acompañan a la percepción atenta y a la propia coatención al entorno y que, en su va-

guedad consustancial, sin perfil nítido, sin claridad intuitiva, son las depositarias de mi conciencia permanente del mundo.<sup>8</sup> De este horizonte nebuloso de la percepción y de toda intuición, de este fondo pasivo de la experiencia, codepende también, a su manera, el hecho de que yo capte el aspecto duro de esta mesa o el color verde de este papel en casi una cuatri-originariedad con su entorno y en el mundo.

Pero no quiero apartarme de mi tema. En el texto de los años sesenta no queda tan subrayada, es verdad, la restricción de lo intuitivo a las propiedades y rasgos. Se sigue sosteniendo que del *cogitatum* “esta carpeta verde” la fenomenología sólo se queda con el fenómeno verde, mas sobre todo se sigue omitiendo toda referencia a los campos de la intuición y al horizonte del mundo, como si la vida consciente consistiera en enfocar un *cogitatum* acotado, discreto, y luego otro, con una contada apoyatura fenoménica en cada ocasión. Y es precisamente por desatender la predonación del mundo, por desatender lo siempre desatento pero que está dado, por lo que la severa aspectualización de la experiencia que Zubiri defiende constituye un punto de partida extremadamente resbaladizo a la hora de entender la reducción fenomenológica y la superación de la actitud natural. Para Zubiri, si ni siquiera las cosas están dadas en rigor, mucho menos lo ha de estar el mundo, y por tanto nada parece más sensato en punto a analizar la fenomenicidad que olvidarse de él. En cambio, si el mundo está siempre dado a la actitud natural de la existencia, es difícil entender qué sentido pueda tener el que precisamente el fenomenólogo, que es quien descubre tal estatuto, deba prescindir de él.

El acercamiento idóneo a la reducción se orienta, desde luego, por este enfoque alternativo. Pues es la seguridad remota con que el mundo circundante y abarcante se adelanta en mi experiencia a mi propia experiencia el corazón de la llamada actitud natural de la existencia. Todo mi existir, el de todo ser humano adulto, incluso cuando hace ciencia eidética y se entrega a las más formales de entre ellas, se baña en esta naturalidad preteórica con el mundo, discurre en esta familiaridad de base que es condición de cualesquiera otros mundos, sean los de la fantasía, sean los de las ciencias formales. La existencia humana, y con ella la razón humana, parecen descansar sobre el aparecer seguro del mundo a la vida, en incesante acto de ratificación. O dicho de otro modo, si algo merece reconocerse como fenómeno universal y como condición de todo otro fenómeno parece ser el mundo mismo. Con lo cual la actitud natural no antecede a la reducción fenomenológica como un

<sup>8</sup> Véase Edmund Husserl, *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, p. 27.

gigantesco prejuicio que tuviera los pies de barro y que queda en cuestión ya casi sólo con unos primeros análisis acerca de qué aparece en verdad; ella no es una creencia ingenua a la que las primeras distinciones reflexivas entre lo que es propiamente fenoménico y lo que no lo es permita ya dejar al margen para siempre. Observemos por tanto, en una segunda parte, cómo el pensador vasco, al omitir la donación intuitiva del mundo, resbala, en efecto, en su comprensión de la reducción fenomenológica de la actitud natural.

### *La interpretación zubiriana de la reducción fenomenológica*

En *Cinco lecciones de filosofía* se lee: “la reducción fenomenológica es ante todo y sobre todo una reducción eidética; una reducción de lo fáctico a lo eidético”.<sup>9</sup> La reducción, la famosa *epojé* de *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, tomo I, neutraliza la creencia en la existencia del mundo, desactiva la tesis de la actitud natural. Según su intérprete español, tal acción desactivadora se aplicaría sobre la conciencia intuitiva de este o aquel aspecto de las cosas, dejando en suspenso el carácter de realidad efectiva del fenómeno que uno está percibiendo, recordando o imaginando. En la *epojé*, yo discriminaría entre la propiedad intuida como tal y el valor de realidad existente que mi percepción concede de un modo espontáneo, natural, a los rasgos intuidos; de hecho, mi percepción otorga valor de existencia no ya a las propiedades sino también al objeto al que pertenecen y al mundo mismo al que todo en último término pertenece. Por ello, si yo fuera capaz de dejar en suspenso el todo mismo de toda existencia, es decir, si yo puedo darle la espalda al mundo en un acto reflexivo que ni lo afirma ni lo niega ni lo duda, que se limita a desentenderse de él, el contenido intuitivo de la experiencia, la almendra fenoménica, no sólo no se perdería sino que ganaría una donación renovada, redoblada, libre ya de toda contingencia y cuyo único término intencional sería —piensa Zubiri— lo blanco o lo verde en cuanto tales, o sea, el fenómeno puro. La completa indiferencia a lo que pueda haber o no en el mundo permite a este nuevo espectador captar con precisión y plenitud el aspecto objetivo antes entrevisto por entre mil contingencias. Y en este fenómeno neutralizado no queda ya sitio para lo individual, mas sí y sólo para lo específico. La propiedad, desafectada de mundo e individuación, cedería su sitio a la objetividad de la especie, a la consistencia pura de la esencia, y así sólo el fenomenólogo que se ciega para el mundo abriría sus ojos al polo

<sup>9</sup> X. Zubiri, *Cinco lecciones de filosofía*, p. 199.

idéntico de todos los blancos habidos y por haber, de todas las durezas, a la circularidad o a la triangularidad en sí. En definitiva, y en una palabra, Zubiri entendió la reducción fenomenológica como una abstracción ideatoria omnímota, como un ejercicio incondicional de captación intuitiva de ideas objetivas.

Son varios, sin embargo, los reparos fundamentales que suscita este enfoque. En términos puramente conceptuales de análisis intencional, no puede sostenerse que la mera suspensión de una creencia traiga consigo un cambio de objeto intencional. La neutralización de algo en lo que se cree únicamente depara ese mismísimo algo pero sin posición de existencia, inane, nunca un nuevo orden de objetos o siquiera de matices objetivos en los que se pasaría a creer. Suspender la existencia de realidades individuales no puede equivaler, pues, a poner la especie correspondiente a ellas, exactamente igual que sucede al revés: si uno suspendiera una u otra verdad acerca de objetos universales no pasaría por ello a captar realidades individuales; por ejemplo, quien repare en el axioma euclídeo de las rectas paralelas que no se cruzan, quien se detenga sobre él sin asumirlo, sin negarlo, sin dudarlo, limitándose a entender su sentido en ausencia de todo compromiso existencial, este observador neutral no pasa *eo ipso*, desde luego, a contemplar rectas individuales que vea con los ojos de la cara. Pero además de esta objeción inicial ocurre también que el nuevo objeto del mirar fenomenológico seguiría vinculado por principio a la posición de lo individual. El “fenómeno puro” como esencia reducida es la unidad ideal de “sus” infinitos casos individuales, y sólo así resulta concebible. En las palabras del español, “el fenómeno no es algo fáctico, sino eidético, y lo eidético es el metro de las cosas, o sea, el metro de lo fáctico”.<sup>10</sup> El *eidos*, que no existe como un ser mundano, sí lo hace en referencia a la multiplicidad de sus individuos, y por tanto en referencia a mundos, dada la ley de que un caso singular posible implica la posibilidad de un mundo del cual forma parte. O, en la formulación semántica, las conexiones de esencia rigen en todo mundo posible, luego la idea de mundo se mantiene como orientadora de la indagación eidética objetiva.

Pero quizá todavía más iluminador que las objeciones que puedan reunirse resulta, a mi juicio, la afirmación de que el interés por los géneros ideales de los objetos no aporta el más mínimo esclarecimiento fenomenológico. La idealidad por sí misma deja intacto, inanalizado, indescifrado, el milagro del aparecer y se limita a presuponerlo. En punto a las condiciones de que algo en general se manifieste, y en particular de que se dé en persona y muestre su ser con evidencia, en punto a todo esto, que es el ámbito fenomenológico de análisis, es una ilusión teórica pensar

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 200.

que el tránsito a la idealidad de los objetos ayude a un esclarecimiento que estaría vetado sobre la base de la realidad de los objetos. Cómo una vida consciente pueda situarse ante el puro verde, tenerlo por su término intencional y reconocerlo resulta igual de enigmático, si es que no más, que el acontecimiento cotidiano en que un paisano o un exiliado recuerda con viveza la pradera de su pueblo y su rememoración se recrea en ella y reproduce la perspectiva espacial en que solía percibirla, y el propio tiempo transcurrido se le ofrece como horizonte intencional recordable. La esencia desmundanizada a lo Zubiri es objeto, y como tal ni suple ni logra el descubrimiento de las categorías que hacen posible la fenomenicidad, la manifestación de lo vivo y lo muerto, lo temporal y lo eterno, los objetos y los sujetos.

Concluyo este apartado. En la clave zubiriana de que la reducción fenomenológica reduce de lo fáctico a lo eidético se funden, y me atrevo a decir, se confunden los dos sentidos de pureza o puridad que el Husserl maduro exigía distinguir: de un lado, la pureza o puridad respecto de lo contingente, que es la que asume la indagación eidética, la del geómetra igual que la del psicólogo descriptivo; del otro lado, la pureza o puridad fenomenológica respecto de lo objetivo en general, sea éste fáctico o eidético, se trate del orbe ideal o del mundo que está a la vista, en un atemimiento radical al aparecer y a su legalidad irreductible, que es la que asume únicamente la fenomenología trascendental. En virtud de esta dualidad, las objetividades puras que puede manejar con plena solvencia el Euclides de los axiomas, o el Aristóteles de los *Primeros analíticos*, o el Brentano o el Husserl de la psicología descriptiva, no rozan todavía los fenómenos puros, que sólo empiezan a perfilarse cuando la objetividad, y por tanto su suelo y horizonte, el mundo, es redescubierta y reanalizada en el seno concreto del aparecer y de su legalidad irreductible (que sigue siendo eidética). Veamos, pues, en un último apartado, cómo esta vertiente trascendental de la fenomenología que se plantea a partir de *Ideas* ha de quedar difuminada en un esquema de interpretación como éste que sólo reconoce una abstracción ideatoria reforzada.

### *El tratamiento zubiriano de lo trascendental*

El tratamiento zubiriano de lo trascendental en la fenomenología se advertía ya en una cita anterior de *Cinco lecciones de filosofía*. La completo ahora: “Esencia es el ser de las cosas. Por esto el resultado de la reducción fenomenológica es el descubrimiento de la esencia, del ser. En su doble dimensión eidética y trascendental, el fenómeno puro es esencia,



es ser: ser hombre, ser piedra, ser caballo, ser astro, ser verde, etcétera”.<sup>11</sup> La pregunta para nosotros es ahora qué añade la “dimensión trascendental” a la identificación cerrada entre el fenómeno puro y la esencia ideal —aunque para Husserl, dicho sea de paso, piedra, caballo o astro nunca pasaron de tipos empíricos, de clases naturales—. Pero, en todo caso, ¿por qué la reducción platonizante habría de merecer esta otra calificación de fuertes resonancias kantianas? Según el intérprete español, la condición “trascendental” tendría que ver con que el metro y pauta de lo individual sólo llega a darse a la conciencia subjetiva, sólo ante ella se hace manifiesto. La “subjetividad trascendental” sería entonces aquella a la que se hace patente la unidad de lo múltiple, la que opera la reducción obteniendo la unidad eidética de medida. En el bien entendido de que gracias al mismo acto metódico de neutralización este sujeto cognoscente perdería asimismo su condición real, psicológica, individual, mundana, y se alzaría eidéticamente como una conciencia pura, genérica, general, no mundana; en suma, como la mera instancia subjetiva correlativa al fenómeno puro. El *eidōs* se da ante mí y gracias a mi procedimiento ideador, pero el “ego” aquí implicado ha dejado de ser reconocible como mi vida individual, temporal, personal; no tiene tiempo ni historia ni individuación. La lección del año 63 subraya de manera inequívoca tanto el carácter genérico de este yo como su carácter meramente correlativo del *eidōs* manifiesto del objeto.<sup>12</sup> A mi juicio, esta correspondencia “trascendental” entre la instancia subjetiva que intuye y la instancia objetiva intuida, siendo ambas polos eidéticos, marca el punto culminante del acercamiento de Zubiri a la fenomenología de Husserl. La correlación trascendental como un espejamiento puro entre dos instancias incondicionales, ambas apartadas del mundo, sin tocarse ninguna con el tiempo, sin individuación ni en el cognoscente ni en lo conocido, depararía el conocimiento absoluto que la filosofía había buscado. Todo el pensamiento de Husserl, todo el proyecto filosófico de la fenomenología pura, se sumerge así en una embriaguez de esencias tan completa, tan intensa, que a su lado la de Max Scheler parece quedar en una simple alegría preparatoria.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 203.

<sup>12</sup> En relación con la primera parte de la afirmación, puede leerse en X. Zubiri, *Cinco lecciones de filosofía*: “En su facticidad, el sujeto real pende de lo que eidéticamente es el sujeto en cuanto tal y no al revés. El sujeto psicológico pende de lo que sea el puro fenómeno ‘ego’”, p. 201. En relación con la segunda, Zubiri en *Cinco lecciones de filosofía*: “La reducción toma el mundo y la vida natural del hombre y los deja perfectamente intactos en su contenido. Lo único que hace la reducción es suspender la creencia en su realidad. Con lo cual la conciencia no hace al objeto, sino que lo único que ‘hace’ es tener al objeto como algo manifestado en mí: nada más [...]. Conciencia significa tan sólo que sólo desde mí, y en cuanto manifiesto, tiene validez lo que llamamos el ser de las cosas” (pp. 201-202).

A mi entender, sin embargo, Husserl nunca habría podido describir la intuición de esencias como ese aséptico espejamiento objetivo-subjetivo en un plano ideal. Porque más bien él siempre consideró una ley de esencia, quiero decir, una ley sin excepción posible en ningún mundo, el que todo fenómeno, fuera de lo que fuere, exige vivencias, es decir, por lo pronto, implica vida viviéndose y vivida, cuya textura más íntima es un tiempo transfigurado, un presente vivo en el que acontece el darse, el aparecer. En el mismo lapso efectivo de la aparición de algo se hace patente mi propio acto de vivir este tiempo, el acto inmanente de estar y saberme vivo en este *nunc praesens et fluens* al que aparece mundo. Desde el comienzo, en *Investigaciones lógicas* hay un nexo primario, elementalísimo, entre fenómeno y vida, y con él entre los fenómenos cualesquiera, presentes o pasados o atemporales, y la corriente temporal de las vivencias, necesariamente en presente vivo fluyente. Exactamente de la misma manera que un dolor repentino o que un gozo intenso, tampoco el fenómeno del mundo o la manifestación de un *eidós* acertaría a producirse de otro modo que como acontecimiento que sucede a un existente en primera persona individual, a una vida intransferible, a un tiempo inmanente. En el núcleo de la noción de fenómeno late, pues, el que se ha podido llamar dativo de manifestación *mihi*: “*me* es dado, *me* es presente, tal fenómeno se da a mi vida”. Pero el dativo de manifestación y temporalidad *mihi*, el dativo de la vida, no debe confundirse con el nominativo de primera persona *ego*, que interviene discontinuamente en algunas vivencias superiores como juzgar, indagar, conocer, querer. El curso del presente, la radical pasividad con que mi vida, y también mi cuerpo vivido, sigue dándoseme, escapa al arbitrio del yo, no depende en absoluto de su intervención intencional, discurre bajo los umbrales de su atención focal, etcétera. Es más bien el ego el que tiene actividad y elabora sentido gracias a esa vida que es la suya, pues también él es individual. Mas ¿a dónde quiero ir a parar con estos resúmenes imposibles? ¿A qué vienen a estas alturas los recordatorios de que la fenomenicidad habla por principio el lenguaje de la vida, la temporalidad, la individualidad? ¿Acaso es que, en lugar de objetivista y eidetizante, va a resultar empirista la fenomenología trascendental? Pero ¿cómo podría ser empirista si esta gramática primordial se invoca precisamente como legalidad de esencia, eso sí, legalidad puramente fenomenológica, no retrotraíble a nada otro que el acontecimiento originario del aparecer, el milagro de la donación?

Adonde quiero ir a parar es a una conclusión provisional que sirva de cierre a mis palabras. Pues, en efecto, el término “fenómeno” entró en la filosofía de la mano del escepticismo griego y designaba poco más que el aparecer momentáneo, apenas un destello, una apariencia, aunque a la vez el único dato con el que los hombres, dogmáticos empederni-

dos, pretenden apropiarse de la verdad del mundo. De acuerdo con las exposiciones zubirianas de la fenomenología, este temblor subjetivo de la revelación de algo, que apenas confiere garantía de realidad a nada, habría consumado un ciclo histórico ascendente, casi un proceso triunfal, para acabar designando, en el pensamiento de Husserl, todo lo contrario: fenómeno como el ser mismo atemporal y soberano, en su manifestación irrevocable a un sujeto atemporal y anónimo. Me queda un margen, pues, para sugerir que entre la disolución escéptica y el objetivismo descomedido la fenomenología trascendental vendría a proponer más bien el descubrimiento de que, siendo la experiencia pura temporalidad transfigurada, pura vivencia en una individuación plenaria que alcanza al propio yo, al mismo tiempo puede decirse, o más bien debe decirse, que si existe algo real o ideal, existe también por principio la posibilidad de que sea experimentado, de que se revele en persona según modos de darse peculiares e indeducibles de la naturaleza real o ideal de lo que se experimenta. Más aún, no sólo toda existencia o idealidad comporta modos de experiencia correlativos, sino que también vale como ley de esencia. El principio de que la posibilidad, digamos lógica, de la manifestación de algo remite a la posibilidad efectiva de la experiencia de ese algo. En el orden fenomenológico la posibilidad comporta, exige y al cabo depende de la correspondiente experiencia efectiva de ese algo. Así las cosas, el temblor de la manifestación no es sólo sustancia de la vida, condición de la intersubjetividad, revelación del mundo, sino que además no es accidental a la identidad trascendente del fenómeno, no sobreviene al ser que se muestra como un episodio contingente y sobreañadido, sino que es una y la misma historia correlativa en que vida y mundo resultan posibles en concreto, y son reales en concreto. El cartesianismo de la vida convive así, cuando la reducción fenomenológica se comprende muy de otro modo, con un trascendentalismo maduro, reactivo a todo objetivismo y del que estas palabras apenas dan una referencia orientativa.

Acabo ya. Es muy cierto que para Husserl la fenomenología trascendental asumía una vocación intuitiva capaz de relanzar la búsqueda infinita de la verdad. Si mis consideraciones finales pudieran contribuir al debate de comprensión e interpretación, ello vendrá de reafirmar que la verdad fenomenológica es irreconocible en una abstracción ideatoria reforzada que proporcione algo así como la rosa de las rosas, la joven flor platónica de cualquier jardín, cualquier tarde, cualquier ciudad; la verdad fenomenológica se parecerá más, si acaso, a lo que el oyente admirado de la tarde madrileña de 1921 llamó décadas después, ya trasterrado en México, la “explosiva concreción” de nuestro coexistir en el mundo.<sup>13</sup>

<sup>13</sup> José Gaos, *Obras completas III: Ideas de la filosofía (1938-1950)*, p. 54.

Para esta concreción y para la legalidad fenomenológica que la sostiene, las contraposiciones excluyentes entre subjetivismo y objetivismo, entre fenomenismo y esencialismo, resultan inadecuadas, confusas, estériles. Aunque es muy cierto que la filosofía primera fenomenológica sigue buscando, a día de hoy, qué nombres recogen mejor la infinita concreción del aparecer.

### *Observaciones finales*

El texto precedente reproduce sin variaciones la conferencia que tuve la ocasión y el honor de leer en el *IV Congreso Internacional Xavier Zubiri*. Como se advierte, mi ensayo consiste en un análisis inicial de las dos exposiciones más detalladas que Zubiri llevó a cabo de la filosofía de Husserl. Las relaciones del pensador vasco con la fenomenología se han examinado en diversas perspectivas complementarias: como hito decisivo en su formación filosófica, como etapa diferenciada en la evolución de su propio pensamiento; como un diálogo permanente en el que el filósofo español representaría una posibilidad original dentro del movimiento fenomenológico, incluso un intento de superación interna de dicha rama —la fenomenología—; como protagonista en la difusión del pensamiento fenomenológico en el mundo de habla hispana, etcétera. De entre los distintos enfoques, yo adoptaba un punto de vista peculiar, a saber: el de cómo valora un estudioso de Husserl la comprensión de la fenomenología trascendental por parte de Zubiri, tal como esta interpretación queda recogida en esas dos exposiciones por las que me he guiado. Pero el posterior diálogo sobre mi ponencia enriqueció tan claramente la problemática que he querido tomar en cuenta algunas de las observaciones que se me hicieron en el debate. Aunque puedo recordar con claridad, y agradecimiento, los nombres de los amigos y estudiosos que intervinieron, he preferido comentar las aportaciones sin atribución de nombres, pues no me atrevo a garantizar una fidelidad suficiente a sus palabras respectivas. Las he agrupado en torno a cuatro cuestiones especialmente significativas.

a) La contraposición del texto anterior no atendería a las obras fundamentales de Zubiri. En la noología de los años ochenta, la crítica a las filosofías modernas de la subjetividad no se atiene al esquema que yo he dibujado. Se trata, en particular, de la crítica a la noción moderna de conciencia como “un darse cuenta” y del rechazo a la sustantivación de la conciencia como una “superfacultad” que “ejecuta actos”. La fenomenología supondría, según *Inteligencia sentiente* de Xavier Zubiri, la

culminación de estos dos planteamientos de origen cartesiano, ambos impugnables.

Ahora bien, como mi texto subrayaba a la carrera, la noción fenomenológica de conciencia se identifica más bien con la noción de vida y de corriente de vida. Conciencia es la vida individual en cuyo curso se hace presente cualquier fenómeno porque el ejercicio de vivir en el presente está absolutamente dado al propio viviente; tener conciencia, vivir y dárseme mi propia vida es lo mismo, y es acontecimiento enteramente prerreflexivo. Esta inmanencia radical de la vida no procede de una interpretación posible del pensamiento de Husserl, sino que es la razón de que la fenomenología se articule, ya desde *Investigaciones lógicas*, como análisis descriptivo de “vivencias”, de sucesos vividos; la conciencia no es una facultad sino un río unitario de vivencias. Ciertamente que no todas estas vivencias son intencionales, ni todas las intencionales son tampoco “actos” en el sentido restringido de vivencias que el yo lleva a cabo, que el *ego* despliega o ejecuta. En realidad, Husserl habló de “ejecución de actos” *stricto sensu* sólo para las vivencias intencionales de orden superior y que exigen una participación señalada del yo; los actos de habla, por ejemplo, o todos los actos de objetivación teórica, requieren una intervención espontánea, constructiva, del polo subjetivo de la vida consciente. En un sentido ampliado, “ejecución de actos” se extiende a las intencionalidades atentas, incluidas aquellas en que, al modo de la percepción pragmática o de la rememoración temática, el yo no opera constructiva sino receptivamente, y se dirigen a realidades de las que hay experiencia previa, predonación. Pero toda vivencia, sea cual sea su índole y correlato intencional, incluso si no lo tiene, comporta ese dativo universal y pasivo de manifestación *mihi/me*, por el que no es que yo me “dé cuenta” reflexivamente de que vivo; es que directamente vivo este presente concreto que se vierte hacia la inmanencia correlativa o intencional. El único cartesianismo que reivindica la fenomenología husserliana es el cartesianismo de la vida.

b) Es casi una constante histórica el hecho de que los grandes pensadores se apropien del pensamiento de sus predecesores sin obsesionarse por la fidelidad estricta a la obra que los ha inspirado. Con frecuencia, los filósofos creadores incorporan las vetas fecundas de sus maestros y no hacen una mención expresa de ello, mientras que sí marcan de manera expresa las diferencias conceptuales que los separan de sus referentes e interlocutores, resultando de ello una imagen excesiva de confrontación. Así ocurriría también en el caso de Zubiri con Husserl. Pero una disparidad de este orden, que alarma a los estudiosos especialistas, no afecta al valor del diálogo profundo entre filósofos. En todo caso, la visión de un Husserl fuertemente objetivista no se encuentra

sólo en Zubiri, sino que aparece también en Heidegger o en Michel Henry, que rechazan de plano el empeño de la fenomenología husserliana por ser ciencia estricta. Al cabo, Husserl nunca abandonó la meta de un saber apodíctico, y este motivo puede valorarse como la huella más profunda de una filosofía de la objetividad. En cambio, Zubiri habría desistido de mantenerse en la polaridad entre contingencia y necesidad, optando por una veta intermedia que es la facticidad; su filosofía habría despertado así del sueño de la apodicticidad.

Por mi parte no tengo dudas de que el diálogo vivo entre pensadores discurre según parámetros distintos de los que la crítica especializada o la historia de la filosofía pueden tomar en consideración *a posteriori*. Queda en cuestión, de todos modos, si cabe la posibilidad no ya de lecturas más o menos profundas, originales, peculiares, sino también de lecturas desenfocadas y comprensiones inadecuadas, incluso extraviadas, en las que se pierda una parte significativa de rigor conceptual. En todo caso, es verdad que la aspiración a un saber apodíctico es constitutiva de la fenomenología, pero no porque ella pueda garantizarlo de antemano, ni porque conozca su articulación objetiva o forma científica. Más bien —si se me permite declararlo sin el desarrollo imprescindible— porque el acontecimiento del aparecer y, en su estela, la voluntad personal de verdad parecen deshacer, por su propia textura y dinámica, la posibilidad de que todo sea contingente, de que todo pueda, ilimitadamente, llegar a ser de otro modo (y por tanto serlo ya de hecho). Si algo aparece, si algo ha aparecido, la facticidad originaria del fenómeno está ya traspasada de legalidades, igualmente originarias, que hacen posible la fenomenicidad, la manifestación. Y el filósofo principiante, el ser humano que quiere comprender, procede por ello como fenomenólogo. Antes de anticipar cualquier tesis verdadera sobre lo que hay y pueda haber, ha de atender al darse ya efectivo, ha de detenerse en el dárseme, en cuya peculiaridad estructural apenas había reparado. En la meditación fenomenológica fundamental, la apodicticidad toma este aspecto sorprendente de un imperativo teórico-práctico de atender, con absoluto cuidado, a lo que siempre he dado por existente sin reparar en el factor fenomenológico de su darse como tal.

c) Podría reconsiderarse también el objetivismo husserliano en el sentido de que falta en Husserl la meditación filosófica más radical a propósito del aparecer en cuanto tal; es decir, en cuanto irreductible a lo que aparece y al conjunto de los fenómenos. La meditación heideggeriana sobre el desocultamiento del ser en los entes, pero también la zubiriana sobre la impresión de realidad, quizá aspiran a salvar esta ausencia, responden a esta falta de último radicalismo.

Mi opinión, sin embargo, es que todo el pensamiento maduro de Husserl es una “meditación fenomenológica fundamental”. En ella se sondan las condiciones de posibilidad de todo aparecer (vida, sentido, tiempo inmanente, cuerpo motriz...) al mismo tiempo que se perfila la figura originaria del fenómeno: mundo compartido de la vida. Es verdad que el objeto intencional merece en *Meditaciones cartesianas* el valor de hilo conductor de las investigaciones fenomenológicas. Pero esta guía no implica ni una atomización de la perspectiva en función de cualesquiera objetos —de hecho el hilo conductor se plantea por regiones de lo que hay—, ni un aplazamiento *sine die* del sentido filosófico del aparecer como tal. La meditación fenomenológica fundamental aspira a mostrar una cierta anterioridad de la fenomenicidad que es primera en sí y primera para nosotros. Pues cualquier posicionamiento ontológico, ya sea relativo a los entes y al ser, ya a las cosas reales y a la realidad, es indisociable de la manifestación en que el ente toma sentido, de la experiencia en que la realidad tiene vigencia.

d) Aunque la fenomenología de la predonación del mundo resulte teóricamente muy potente, el mundo en la perspectiva trascendental se vuelve más bien plano, carente de la profundidad que sólo la realidad, la sustantividad de lo real, posee. El mundo de la vida es, de algún modo, un mundo domesticado, facilitado. Lo cual tendría que ver, de nuevo, con el hecho de que el trascendentalismo de la fenomenología va siempre de la mano de necesidades inteligibles, y de que la claridad eidética acompaña por principio a la reducción fenomenológica.

No me parece cierto, sin embargo, que el mundo de la vida resulte plano, un tanto inocuo. Tal como señalaba Jan Patočka, se trata desde luego del mundo de la experiencia, pero recorrido de principio por la tensión entre bien y mal. La acogida propicia a la vida o no, la afirmación y el enfrentamiento de las subjetividades, la apertura infinita o la decadencia repetitiva, tienen lugar en el seno de la correlación fenomenológica vida-aparecer-mundo; dicho quizá más sencillamente, gozo y dolor, esperanza y desesperación, son fenómenos primordiales y estructuras del aparecer. A esta luz, el mundo de la vida no sólo es el ámbito de verdadera realidad, sino que en su consistencia intersubjetiva puede resultar amenazador y terrible, y enigmático y alentador. La imposibilidad de subsumirlo en un orden todavía más verdadero, más objetivo, más real, le confiere, a mi entender, un peculiar dramatismo y lo vincula a una

historicidad que sigue abierta; una historia que nos trasciende, pero que a la vez nosotros constituimos intencionalmente.<sup>14</sup>

### Bibliografía

- Gaos y González-Pola, José, *Obras completas III: Ideas de la filosofía (1938-1950)*, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), México, 2003.
- Husserl, Edmund, *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, José Gaos (trad.), UNAM / Fondo de Cultura Económica, México, 1995.
- Serrano de Haro, Agustín, “Acerca de la recepción de la fenomenología en el mundo hispano. Respuesta a Alfonso Villa”, en *Open Insight*, vol. 9, núm. 17, septiembre-diciembre de 2018.
- , *Paseo filosófico en Madrid. Introducción a Husserl*, Trotta, Madrid, 2016.
- Villa Sánchez, José Alfonso, “Zubiri y la recepción de la fenomenología según Serrano de Haro”, en *Open Insight*, vol. 9, núm. 16, mayo-agosto de 2018.
- Zubiri, Xavier, *Cinco lecciones de filosofía*, Alianza / Fundación Xavier Zubiri (FXZ), Madrid, 2009.
- , *Primeros escritos (1921-1926)*, Alianza / FXZ, Madrid, 1999.

<sup>14</sup> Nota del coordinador. Una versión de este texto fue la conferencia que Agustín Serrano de Haro presentó en el IV Congreso Internacional “Xavier Zubiri en el horizonte del siglo XXI”, en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, el 14 de agosto de 2014 (Morelia, México). En 2016 salía publicado el estudio de Serrano de Haro titulado *Paseo filosófico en Madrid. Introducción a Husserl*, Madrid, Trotta, cuya primera parte, titulada “La fenomenología entera expuesta al paso” (pp. 15-48), es la exposición *in extenso* del contenido del texto aquí publicado. Una crítica a esta inteligente y actualizada introducción a Husserl en español, especialmente en lo relativo al papel mediador de Zubiri en la introducción de la fenomenología en España y, por ende, en Iberoamérica, puede leerse en José Alfonso Villa Sánchez, “Zubiri y la recepción de la fenomenología según Serrano de Haro”, en *Open Insight*, vol. 9, núm. 16, pp. 129-154. La respuesta a esta crítica por parte de Serrano de Haro se puede leer en “Acerca de la recepción de la fenomenología en el mundo hispano. Respuesta a Alfonso Villa”, en *Open Insight*, vol. 9, núm. 17, pp. 9-24.