
EDMUND HUSSERL

Ver: *Aísthesis aristotélica / Conciencia / Idea / Matemáticas / Sensación*
- percepción - impresión / Intencionalidad / Intentum

«Por temperamento y por la corriente natural de la época, Husserl se inclina hacia la matemática, que va a dejar en su espíritu una fuerte impronta a lo largo de toda su obra; su idea misma de la filosofía como ciencia estricta y rigurosa está un poco plasmada al modo de la matemática. Pero, por la influencia de Brentano, trata de dar una interpretación psicológica de los grandes conceptos matemáticos.

Husserl se habilita en Göttingen con un trabajo "Sobre el concepto de número, análisis psicológico". De aquí nació su *Filosofía de la Aritmética (Philosophie der Arithmetik; eine logische und psychologische Untersuchung, 1891)*, dedicada a Brentano, y que era el desarrollo de su primer trabajo. No apareció sino el primer volumen. No fue un azar. Es que, al igual que Bergson se había estrellado al aplicar al tiempo las ideas de Comte, así también Husserl se estrelló al querer dar una interpretación psicológica de los conceptos aritméticos.

Con lo cual se le hizo cuestión la idea misma de filosofía. Sintió necesidad de emprender un nuevo camino, de dar un nuevo rumbo a la filosofía. Tiene que liberarse tanto del psicologismo como de la idea de la filosofía anclada en las ciencias del espíritu al modo de Dilthey.

En este intento, abre, pues, un nuevo campo a la filosofía: fue la fenomenología. Y al igual que el pensamiento de Husserl brota en el campo abierto por Brentano, así también en el campo abierto de Husserl brota el pensamiento de Heidegger. De esta suerte tenemos un área filosófica determinada por tres grandes pensadores: Husserl, Dilthey, Heidegger.»

[Zubiri, Xavier: *Cinco lecciones de filosofía: con un nuevo curso inédito (1898-1983)*. Madrid: Alianza Editorial, 2009, p. 191-192]



«La reducción consiste en reducir el mundo real entero a algo que no es realidad; tengo, por esta operación, un mundo reducido. No pierdo nada de lo que es real; pierdo solamente su carácter de realidad. ¿A qué queda reducido entonces el mundo? Justamente a no ser sino lo que aparece a mi

conciencia y en tanto que me aparece; es decir, queda reducido a puro fenómeno. La reducción es, pues, fenomenológica.

Esta reducción, y el fenómeno por ella logrado, tienen una precisa estructura, o, si se quiere, esta reducción tiene dos dimensiones. En primer lugar, en el acto mismo de suspensión, todo lo que se presentaba como un hecho deja de ser fáctico. El hecho es siempre y sólo la realización de algo en su concreción individual.

Si suspendo este carácter de hecho, lo que se me aparece es simplemente la configuración intrínseca que posee lo dado. En lugar del puro hecho tenemos el *eidos*. Si en este rojo de hecho, prescindo de que se "de hecho" rojo, me quedo tan sólo con "lo" rojo.

Este *eidos* no es sin más un "concepto" general. No entremos en este momento a exponer la concepción husserliana del *eidos* y de su visión. Lo dicho basta para dar a entender que la reducción fenomenológica es ante todo y sobre todo una reducción eidética; una reducción de lo fáctico a lo eidético.

Pero no es solamente esto. Lo más importante es que se reduce la realidad en su mismo carácter de realidad. Con lo cual, el mundo reducido a fenómeno resulta ser perfectamente irreal. Pero irreal no significa ficticio o cosa semejante. Significa tan sólo que prescinde, por *epoché*, de toda alusión a la realidad.

Para Husserl esto no es una pérdida, sino un logro definitivo, porque sabiendo qué es "lo" rojo en sí mismo, irrealmente, tengo con ello el "metro" según el cual son, no son, o son a medias rojas todas las cosas rojas que hay o puede haber realmente en el mundo. En esta dimensión, la reducción no es sólo eidética, sino que es transcendental. Y lo es en un doble sentido.

En primer lugar, porque este fenómeno, en su irrealidad, sólo se da en una conciencia y por ese acto de conciencia que es la reducción; de suerte que en una u otra forma, aquel metro de la realidad se manifiesta tan sólo en y por una conciencia subjetiva.

En cuanto esta subjetividad es la que constituye las condiciones de las cosas, es una subjetividad transcendental. Dejemos consignado, una vez más, que no se trata de la subjetividad transcendental en sentido kantiano. En segundo lugar, la reducción es transcendental, porque desde los tiempos más remotos se llama transcendental aquello que constituye la "propiedad" en que todo coincide, todo es y sólo es fenómeno. De aquí que la fenomenalidad sea el carácter transcendental supremo.

En definitiva, la reducción fenomenológica es, a una, reducción eidética y transcendental. De aquí la actitud radical que *a limine* va a tomar Husserl ante el psicologismo, ante Kant y ante la metafísica clásica.»

[Zubiri, Xavier: *Cinco lecciones de filosofía*. Madrid: Alianza Editorial, 1963, p. 226-227]

•

«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. Es una "hacer", pero *sui generis*: es hacer que el objeto quede manifiesto ante mí en lo que él es; de suerte que sólo en cuanto manifiesto en mí muestra el objeto aquello que él es. Conciencia significa tan sólo que sólo desde mí, y en cuanto manifiesto, tiene validez lo que llamamos el ser de las cosas.

Este objeto es, pues, independiente de la conciencia, pero sólo se manifiesta en y para una conciencia. Es justo la correlación. Por la reducción, pues, ascendemos, transcendemos, del yo mundano a un *ego* puro en pura correlación con su objeto en cuanto fenómeno. No son dos yos, sino un mismo yo, y unas mismas cosas, vividas en dos actitudes distintas: la natural y la reducida. [...]

La metafísica clásica había hablado hasta la saciedad de transcendencia. Pero entendió que transcender es ir de la realidad del mundo a una causa transcendente que lo explique. Ahora bien, esta causa transcendente, si algo hemos de saber de ella, necesitaría manifestarse en una conciencia.

Y aunque así fuera, la función de la fenomenología no consiste en "explicar" el mundo con esa causa, sino tan sólo en "comprender" lo que es. La fenomenología no explica nada por la razón sencilla de que toda explicación es interna al mundo, y la fenomenología trasciende del mundo entero no para salir de él, sino justamente al revés, para quedarse en él, pero de otra manera: viendo cómo se nos manifiesta. [...]

Lo que desde el tiempo de los primeros griegos hasta nuestros días constituye el "qué" de algo es lo que se ha llamado su "esencia" (*Wesen*). Y la esencia es aquello que una cosa "es". 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 transcendental, el fenómeno puro es esencia, es ser: ser hombre, ser piedra, ser caballo, ser astro, ser verde, etc.

A cambio de haber colocado entre paréntesis la realidad de las cosas sustentada por la creencia fundamental, lo que hemos cobrado es nada menos que el ser mismo de las cosas, su esencia. Y éste es el objeto de la filosofía. El ente de Aristóteles, el objeto de Kant, el hecho científico de Comte y el hecho inmediato de la conciencia de Bergson, ceden el paso, por reducción a fenómeno, a la pura esencia, al ser como esencia. [...]

El posible carácter alucinatorio o real del objeto de la percepción es perfectamente indiferente. Lo que "es" el verde, es indiferente a que la cosa sea o no realmente verde. La conciencia en reducción se basta a sí misma; es el único ente que no necesita de ningún otro para ser. Es, pues, el único

absoluto. [...] Es el saber de la esencia lo que constituye el metro del saber de la realidad.»

[Zubiri, Xavier: *Cinco lecciones de filosofía*. Madrid: Alianza Editorial, 1963, p. 229-231]



«La intencionalidad es, para Brentano, un puro *faktum*, el *faktum* de que la conciencia envuelve *intrínsecamente* el momento del “de”: todo percibir es un “percibir-de”, todo recordar es un “recordar-de”, todo querer es un “querer-de”, etcétera. Es la intencionalidad como mera “correlación”. Que esto es verdad no es algo de que dude Husserl. Todo lo contrario; ya hemos visto que Husserl lo mantiene enérgicamente. Pero aun verdadero, esto no es suficiente para Husserl.

Porque, por lo pronto, todo objeto de la conciencia nos es presente a ella, sólo según modos propios de la conciencia, como son el percibir, el recordar, etc. En su virtud, el objeto tiene el carácter modal de ser percibido, de ser recordado, etc.

De suerte que la conciencia prefija *de antemano* el modo de presentación del objeto; no es una mera correlación, sino una prefijación. Más aún (y esto es lo esencial), la conciencia es lo que hace que haya objeto intencional para ella; la conciencia no sólo *tiene* un objeto, sino que *hace* que haya objeto intencional para ella, y lo hace *desde ella misma*.

Lo cual significa (una vez más) que los modos de la intencionalidad, de la *intentio*, no se hallan en mera correlación con su objeto, sino que éste se funda en aquélla. No es que la *intentio* produzca desde sí misma el contenido del objeto; sería un subjetivismo que Husserl rechaza enérgicamente. Pero lo que la *intentio*, y sólo la *intentio*, hace, es fundar la posibilidad de la manifestación del objeto intencional tal como éste es en sí mismo.

La intencionalidad es el fundamento de la posibilidad de toda manifestación objetiva para mí. La *intentio*, pues, el “de”, es respecto del objeto, no una mera correlación subjetiva, sino un *a priori* de su manifestación. Esta es la creación de Husserl: la intencionalidad no es sólo “intrínseca” a la conciencia, sino un *a priori* respecto de su objeto, donde *a priori* significa que la conciencia, *funda desde sí misma* la manifestación del objeto. Y este fenómeno de intencionalidad es lo que temáticamente llama Husserl vivencia.

Precisamente porque la conciencia es intencionalidad, tiene como término suyo un objeto que es su *intentum* propio, lo que Husserl llama *noema*. El noema no es lo que la psicología y la filosofía de la época llamaban “contenido de conciencia”. El noema no está contenido en la conciencia como parte suya. Una montaña, un triángulo, un edificio, no forman parte de mi conciencia. El noema no es “contenido”, sino mero “término”

intencional de la conciencia, algo que es manifiesto en ella, pero que no es ella misma ni parte de ella.»

[Zubiri, Xavier: *Cinco lecciones de filosofía*. Madrid: Alianza Editorial, 1963, p. 235-237]



«Todo lo evidente tiene un momento que pudiéramos llamar de *plenitud*, según el cual, lo que inteligimos de una cosa está plenamente visto en ella. Podría pensarse entonces que la esencia de la evidencia consiste en esta plenitud. Es la concepción que culmina en Husserl.

Para Husserl mis actos intencionales tienen un sentido que o bien puede estar meramente mentado, por así decirlo, de un modo actualmente vacío de visión de la cosa, o bien puede estar presencializado en ella.

En este último caso tenemos una intención no vacía sino plena. Plenitud es para Husserl "impleción" (*Erfüllung*) de una intención vacía por una visión plenaria. Cuando esto acontece, nos dirá Husserl que la intención es evidente. Todo acto intencional tiene para Husserl su evidencia propia, y la esencia de esta evidencia es "impleción".

Pero a pesar de haberse aceptado sin más discusión, esta idea me parece insostenible, y lo es por la misma razón que es insostenible la evidencia cartesiana. La evidencia no es impleción; esto sería evidencia, pero no evidencia.

Lo que Husserl llama visión plena es una visión noérgica ya constituida. Pero su momento exigencial es *constituyente* de la impleción. Husserl se sitúa en la evidencia ya constituida; pero la evidencia tiene un momento más radical, el momento constituyente.

Su constitucionalidad dinámica es justo el despliegue de una exigencia: es la evidenciación. Por esto es por lo que la evidencia no es cuestión de impleción. No se trata de cómo una simple aprehensión vacía se haga evidente por impleción, sino de cómo una intelección de lo real se hace evidente por exigencia, esto es, de cómo la cosa real exige la realización de la simple aprehensión; no se trata de una visión meramente noética. La evidencia es siempre y sólo evidencia de realización.

Por esto, cuanto nos dice Husserl que el principio de todos los principios es la reducción de toda nóesis intencional a la intuición originaria, esto es, a la impleción de lo intencional por lo intuido, a mi modo de ver enuncia algo absolutamente inexacto. Al igual que Descartes, Husserl ha emprendido el camino desde la claridad hacia la cosa; cuando lo que hay que emprender es el camino desde la cosa hacia la claridad. [...]

Lo específico de la evidencia no es la "plena claridad", sino la "fuerza de visión"; una evidencia es una "visión fuerte", esto es una visión exigida. La evidencia constituida es siempre y sólo resultado de la evidencia constituyente.

Husserl se mueve siempre en un plano conciential. Por eso, toda su filosofía tiene un solo tema: "conciencia y ser", y un solo problema: el saber absoluto en una "visión". Pero conciencia y ser se fundan en intelección y realidad. Intelección y realidad son los hechos radicales y básicos.

Su unidad intrínseca no es la correlación intencional expresada en la preposición "de". No se trata de conciencia "del" ser, ni del acto de intención "de" la realidad sino de mera "actualización" de la realidad "en" la intelección, y de la actualización de la intelección "en" la realidad.

La unidad intrínseca es "actualización". La actualización es en efecto actualidad numéricamente idéntica de inteligencia y realidad. Y sólo en actualización diferencial cobra esta actualización el carácter de exigencia de la realidad, de evidencia.»

[Zubiri, Xavier: *Inteligencia sentiente / Inteligencia y logos*. Madrid: Alianza Editorial, 1982, p. 237-238]



«No sólo en la historia entera de la filosofía sino en toda la historia de los saberes humanos, se ha considerado que los sentidos nos dan cosas reales y que es así como éstas están dadas. Por consiguiente, la inteligencia, si algo tiene que hacer con ellas, es lo que los sentidos no pueden hacer, que es entenderlas y saber lo que son. Pero en cuanto tales, las cosas reales nos están ya dadas por los sentidos.

Tenemos, pues, aquí una dualidad, sensibilidad-inteligencia, que es menester esclarecer en el exordio mismo del problema, ya que es la que nos conducirá de una manera directa a descubrir en qué consiste concretamente el modo como eso que llamamos *realidad en cuanto tal* le es presente al hombre, y sobre la cual se pregunta el hombre muchas cosas.

Que estos presuntos *datos* exclusivos de la sensibilidad son una cosa ancestral en filosofía es evidente, pero también es terriblemente dudosa. Para ver esto, basta con echar mano de tres libros contemporáneos. El primero de ellos es la *Fenomenología* de Edmund Husserl.

Husserl hace un análisis de los actos intencionales con que el hombre se refiere a las cosas. Y nos dice que no en todos, pero sí en casi todos hay aprehensión del mundo sensible: así, en una percepción hay unos momentos intencionales según los cuales mi conciencia se refiere, por ejemplo, a esta mesa, que tiene una determinada forma, que se queda aquí cuando yo me voy, que puede estar aún, aunque yo no la mire, etc.

Este momento claramente intencional está compuesto, como toda intencionalidad, de dos aspectos: el aspecto noético del acto, por el cual yo me refiero a la mesa, y su noema, aquello que el acto menciona. Pero Husserl dice, además, que, si vamos quitando las intenciones, nos quedamos en la percepción con algo que no es intención y que él llama *materia*, ὕλη, el elemento hilético de la percepción.

De este elemento hilético de la percepción, se esperaría que Husserl hubiera dicho grandes cosas. Pero uno abre el libro y con gran pasmo lee: "Lo que llamamos sensibilidad en sentido estricto representa el residuo fenomenológico de lo que en una percepción externa normal nos queda, después que hemos quitado la intención".

¿Se puede llamar a lo hilético un mero residuo, sin más? Residuo ¿de qué? La cosa no deja de ser pasmosa en un fenomenólogo, cuando, más aún, dice luego que esta diferencia pertenece a uno de los problemas fundamentales de la fenomenología. Sí, pero resulta que la materia nunca desempeñó ningún papel en la fenomenología de Husserl, como no fuera para apoyar en ella una intención *única*, sobre la cual va a hacer incidir su reflexión filosófica.

Porque ¿qué función desempeña la materia que no sea meramente residual? Y, si lo es, ¿por qué es ésta la función de los sentidos? ¿Se puede llamar a la sensibilidad en bloque un residuo fenomenológico, *die Sinnlichkeit ein phänomenologisches Residuum?*»

[Zubiri, Xavier: *Sobre la realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 2001, p. 12-14]



«Nadie aprehende una cosa-sentido sin más, sino que aprehende que la cosa-realidad es de uno o de otro sentido. La fenomenología tanto de Husserl como de Heidegger, por un lado, y por otro todas las formas de existencialismo, han descrito como algo obvio que lo que primariamente, por ejemplo, "vemos" son puertas, ventanas, mesas, cuchillos, etc. Ahora bien, esto es completamente falso.

En el estricto rigor de lo que se llama "ver", lo que vemos son cosas de tal o cual forma, color, tamaño, etc.; no vemos puertas sino cosas que con puertas o que sabemos que son puertas. La aprehensión de las cosas en su nuda realidad es anterior a la aprehensión de las cosas-sentido. Ciertamente no se trata de una anterioridad necesariamente cronológica, pero sí de una anterioridad de estructura aprehensiva.

La aprehensión de la nuda realidad no es una especie de residuo de la aprehensión de la cosa-sentido, sino un momento primario, constitutivo y fundante de esta última aprehensión. Dicho en otros términos: cosa-realidad y cosa-sentido son *congéneres* pero *no equivalentes*, no independientes, sino que la segunda envuelve intrínsecamente a la primera y se halla estructuralmente fundada en ella.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre el sentimiento y la volición*. Madrid: Alianza Editorial, 1992, p. 230]



«La palabra irreal ha tenido en Filosofía –sobre todo en la Filosofía contemporánea– un sentido, que no es el usual y corriente del vocablo.

Efectivamente, en la Fenomenología de Husserl se nos dice que los fenómenos y las esencias son irrealidades. ¿Qué entiende Husserl por irreal?

Husserl parte del hecho –bien claro– de que el hombre vive en un mundo en cuya realidad cree. No en la realidad de cada una de las cosas que hay en el mundo, pero sí del mundo tomado en bloque como una realidad, como un todo.

Esta creencia, que Husserl llama *Ur-doxa*, la proto-opinión, la proto-creencia, es la que soporta el fenómeno mundo y la vida que en él va trazando el hombre (E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, hrsg. Walter Biemel, Martinus Nijhoff, Haag, 1950, págs. 104 y 105).

Ahora bien, por un acto especial de reducción, que diría Husserl, sin dejar de vivir en ese mundo yo puedo, sin embargo, tomar una actitud: conservar el mundo y la vida mía que en él transcurre, pero puesta entre paréntesis; es decir, restándole la creencia en la realidad.

Entonces el mundo todo, el orbe de la realidad, queda reducido a puro fenómeno: queda como aquello que se me da y en tanto que se me da; y de eso que se me da, y en tanto que se me da, puedo tratar de averiguar justamente cuál es su sentido. Y ese sentido sería justamente la esencia del mundo. La esencia –dice Husserl– es constitutiva irrealidad.

Eso que Husserl llama irrealidad sería quizá más adecuado desde el punto de vista de su concepción llamarlo neutralidad. El mundo reducido sería neutral a la diferencia real e irreal. Pero, sobre todo, lo que quiero decir es que lo irreal, en el sentido en que vamos a emplear el vocablo y el concepto aquí, es algo que se opone a lo real, pero *dentro* del mundo real.

Es decir, la realidad y la irrealidad se entienden como momentos de eso que Husserl llamaría la realidad entera y global del mundo y de la vida del hombre. Pensamos que padecemos una alucinación y que califico el objeto de la alucinación como irreal. Husserl no llamaría a esto precisamente irreal, porque diría –y con mucha razón desde su punto de vista– que toda alucinación transcurre en el mundo de realidades y que por eso es alucinación.

Pero reducir a puro fenómeno la alucinación es quitarle su carácter alucinatorio. Poco importa que la habitación que yo estoy contemplando sea, desde el punto de vista de la reducción, alucinatoria o real, si lo único que me preocupa es justamente tomar la percepción de esta habitación en tanto que percibida y tratar de averiguar cuál es el sentido de lo percibido en ella.

Pues bien, aquí vamos a tomar la irrealidad en el sentido más usual, es decir: como algo interno al mundo y a la vida, dentro del mundo accesible al hombre y de la vida –por lo menos de la vida humana–, como momento de una serie de cosas o de objetos, de los cuales decimos que unos son reales y que otros son irrealidades.

Nos preguntamos entonces, dentro de ese mundo de realidad, ¿qué es esto que llamamos irreal? [...]

Es decir, vamos a tomar el hecho de que hay diversos modos de irrealidad.»

[Zubiri, Xavier: *El hombre: Lo real y lo irreal*. Madrid: Alianza Editorial, 2005, p. 13-14]



«Fenómeno es para Husserl algo contrapuesto a la cosa en sí de Kant. Fenómeno es, para Husserl, simplemente, lo que es manifiesto en tanto en cuanto es manifiesto. Al fin y al cabo, se trata del sentido etimológico del vocablo. Y esto es lo que había pasado desapercibido para Descartes. El *cogitatum* en cuanto tal es pura y simplemente fenómeno, sea que la cogitación recaiga sobre el mundo externo, sea que recaiga sobre mis propios estados psíquicos.

Todo, hasta mis propias cogitaciones reales, en cuanto reflexivamente las conozco, son por lo pronto meros fenómenos. En su virtud, todo fenómeno envuelve necesariamente aquel ante quien es fenómeno; todo manifestarse es necesariamente manifestarse a alguien.

Correlativamente, todo fenómeno, todo *cogitatum*, lo es tan solo según los modos del cogitante y de su cogitación. Esta cogitación es lo que Husserl llama la conciencia. Fenómeno y conciencia son dos términos correlativos: toda conciencia es conciencia de algo, y este algo es el fenómeno que se da en aquella conciencia.

Así como fenómeno no es apariencia subjetiva, así tampoco conciencia es un estado subjetivo. La correlación en cuestión está por encima de todo dualismo sujeto-objeto en el sentido de realidades.

Ahora bien: el *ego*, al quedar a solas consigo mismo, recude toda realidad a la condición de fenómeno. Como se trata de una reducción de todo a puro fenómeno, Husserl la llama reducción fenomenológica.»

[Zubiri, Xavier: *Cinco lecciones de filosofía*. Madrid: Alianza Editorial, 1963, p. 223-224]



«Las vivencias constituyen sistema: es el *sistema* de la conciencia. Pero el sistematismo no se limita a ellas, sino que es un carácter de la serie entera de las vivencias todas. Dentro de las vivencias compatibles, las vivencias son función las unas de las otras: cada una determina intencionalmente las siguientes. Esta determinación, y no el fluir psíquico, es lo que constituye el carácter unitario de la conciencia.

Finalmente, como esta funcionalidad sistemática es temporal, la génesis trascendental es de carácter histórico: es una *historia* trascendental del *ego*. [...]

La fenomenología, al reducir toda la realidad a fenómeno, renuncia a explicar; se limita a comprender. Por tanto, en la génesis trascendental no tengo causas, sino algo completamente distinto: *motivos*. Cada vivencia está motivada por otras. Génesis trascendental es motivación intencional. Por esto tiene estructura temporal y es historia. [...]

Este sistema de vivencia es el sistema gracias al cual tengo para mí eso que llamo mundo, algo completamente distinto de un mosaico de objetos. El sistema vivencia es, pues, el *logos* radical y universal de todo ser concebible (*alles erdenklichen Seins*).

La lógica tradicional es una lógica mundana. Pero el *logos* vivencial es una nueva lógica radical; es un *logos* constituyente. Junto a la lógica ya constituida hay una lógica genética. Solo por ella tengo un mundo. Mundo es el correlato intencional constituido por el *logos* constituyente que es mi sistema de vivencias. Y por esto es por lo que la génesis es una génesis trascendental.

Hay un tipo de motivación especial: aquel en que una vivencia se funda en la evidencia de su objeto, tomando la evidencia en el sentido de repleción. Pues bien, el sistema de vivencias determinado por evidencia es lo que Husserl llama *Razón*. La constitución es en este punto constitución genérica de la razón. He aquí el concepto fenomenológico de la razón. No es una razón racionalista por evidencias de conceptos, sino que es una razón nueva, la razón de las evidencias vivenciales. [...]

Esta idea de la constitución es una nueva idea de la subjetividad. Frente al subjetivismo psicológico y antropológico, la subjetividad que Husserl concibe es radicalmente distinta: el sujeto no hace al objeto, ni es éste una mera representación mía.

Tampoco se trata de un sujeto trascendental en el sentido de Kant: porque el sujeto no impone sus formas al contenido del objeto. [...] La subjetividad es constituyente. Y este es un nuevo concepto del sujeto. Subjetividad es un hacer que las cosas se vayan manifestando, dándose a la conciencia tales como son en sí. Se trata de un hacer desde mí mismo, pero de un hacer manifestarse. Desde el sistema de mis vivencias, el mundo se va constituyendo y queda constituido como sentido de mi *ego* en él. [...]

No se trata de que Husserl sea un racionalista de antiguo estilo para el que las cosas son puramente racionales sin nada de "irracional". Todo lo contrario. Porque la evidenciación fenomenológica deja a las cosas tales como son. Y si son irracionales, las deja en su irracionalidad. La evidencia de que algo es irracional es para mí la razón de su irracionalidad. Lo irracional tiene su puesto en la filosofía de Husserl.

Como la razón así entendida es algo trascendentalmente constituyente, Husserl llama a su filosofía idealismo trascendental. Es in idealismo solo en el sentido de una aprioridad del ser esencial respecto de la realidad de hecho, una aprioridad que se constituye para mí tan solo

manifestativamente en y por la intención de la conciencia pura. Es decir, la conciencia pura es el ser absoluto, y todo otro ser objetivo se funda intencionalmente en el ser de la conciencia pura.

Husserl se preguntaba cuál es el objeto de la filosofía como ciencia estricta: respondió con el concepto de reducción cuyo correlato es la esencia. Se preguntó después cómo es posible una ciencia estricta de esta esencia: respondió con el concepto de intuición. Finalmente, se pregunta cuál es el problema filosófico radical: es la constitución. Y la "reconstitución" evidencial de esta constitución, esto y no otra cosa es la filosofía. Es la vida absoluta del *ego*.»

[Zubiri, Xavier: *Cinco lecciones de filosofía*. Madrid: Alianza Editorial, 1963, p. 250-254]



«Esta subsunción de la sensibilidad en la intuición, a mi modo de ver, ha sido nefasta en la historia entera de la filosofía. Pues no veo por qué razón se va a eliminar de la intuición sensible ese momento que más la caracteriza formalmente, en tanto que sensible, y se le va a restar de todos los otros momentos, para no quedarse sino con la intuición, que *de facto* se afirma que es sensible, pero que podría ser exactamente igual, qué sé yo, introducida en el espíritu del hombre por un acto de *potencia Dei absoluta*. [...]

Así, nos encontramos con que Husserl nos dice qué quiere entender por intuición y afirma, por lo pronto, que en la intuición tenemos la presencia *originaria* de un objeto.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre la realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 2001, p. 20]

COMENTARIOS

Fenomenología / fenomenológico: Método y filosofía creados por Edmund Husserl (1859-1938). Se quiere establecer lo que es dado antes de toda construcción teórica.



«Basta acudir al libro de Husserl *La crisis de la ciencia europea y la fenomenología trascendental*, para ver cómo el método fenomenológico surge como un intento de retrotraer la filosofía a un plano previo al de las explicaciones científicas. Este plano previo es lo que Husserl llama la descripción de lo dado en la conciencia pura, en tanto que dado en ella. Empiezan así a distinguirse de modo sistemático las explicaciones de las descripciones. El científico siempre trata de explicar.

Pero previo a ese plano hay otro, aquel en que puede, debe y tiene que situarse el filósofo: el plano de la mera descripción de lo dado en la conciencia pura, una vez que se ponen entre paréntesis todas las explicaciones, tanto científicas como metafísicas. Sin eso no tendría sentido

nada, ni las mismas explicaciones científicas. De ahí las patéticas frases con las que Husserl acaba el primer capítulo de *Crisis*:

Intento guiar, no enseñar, solo mostrar, describir lo que veo. No tengo otra pretensión que la de poder hablar, primeramente, frente a mí mismo, y luego también frente a los otros, con toda la ciencia y conciencia de lo que sea capaz, como un hombre que ha vivido con toda seriedad el destino de una existencia filosófica.

Como es bien sabido, Zubiri ha intentado completar y superar la fenomenología en lo que él llama "noología". En ese tránsito, la "conciencia" se torna en "aprehensión", el "noema" en "de suyo", la "noesis" en "suidad", y la "intencionalidad" en "actualidad".

Esto tiene importantes consecuencias en lo que respecta al tema del cuerpo. Por de pronto, todo lo que se aprehende ha de ser corpóreo, razón por la cual no hay aprehensión más que de cuerpo; no existen aprehensiones primordiales suprasensible o extracorpóreas. Lo corpóreo es el único objeto adecuado de la aprehensión.»

[Gracia, Diego: "Prólogo" a Laín Entralgo, P.: *Cuerpo y alma*. Madrid: Espasa Calpe, 1992, p. 18-20]



«Para el atomismo asociacionista, la estructura de la percepción es meramente asociativa; son sensaciones asociadas. La psicología de la forma intentó demostrar que eso no es así, y que posee una forma o estructura propia, una *Gestalt*. Sin sensaciones no habría percepciones, pero estas no se reducen a la suma de aquellas.

Para Husserl los datos inmediatos son las percepciones, en tanto que las sensaciones son elementos identificados analíticamente por fisiólogos y psicólogos a partir del análisis de las percepciones. De ahí la importancia que en el movimiento fenomenológico ha tenido el estudio de la percepción. [...]

Para la fenomenología la percepción es un elemento fundamental en la intuición categorial y en la constitución trascendental. La percepción tiene carácter constituyente, no carácter construido. Si está o no soportada o apoyada en unidades más elementales y anteriores llamadas sensaciones, es asunto ulterior y ya no directamente fenomenológico, dado que pertenece al orden causal de las explicaciones, que la fenomenología ya ha puesto entre paréntesis, a fin de ocuparse de lo dado en tanto que meramente dado. La percepción es constituyente y constitutiva, no construyente y construida.

Esto es lo que Zubiri denunció con una cierta viveza, que la fenomenología desatendiera las sensaciones, relegándolas a la categoría de causas explicativas del fenómeno originario de la percepción. Zubiri citó varias veces de modo crítico el párrafo de *Ideas* que dice:

“Lo que llamamos sensibilidad en sentido estricto representa el residuo fenomenológico de lo que en una percepción externa normal nos queda, después que hemos quitado la intención” (Husserl, *Ideas*, 206). [...]

La idea de que la sensación no es dato fenomenológico primario se encuentra en toda la obra de Husserl, desde *Investigaciones lógicas* hasta sus últimos escritos. [...]

Criticando a Cohen, Zubiri distingue entre “dato para” y “dato de”, algo que repetirá múltiples veces a lo largo de su obra. El “dato de”, que para él es el primario, es propio de la sensibilidad, y todo lo demás, percepción, etc., son ya construcciones, que vienen a coincidir con lo que llama “dato para”. El grave problema filosófico está, para Zubiri, en que se han confundido ambos momentos.

El problema está en haber preterido la sensibilidad a favor de la percepción. Tal es el origen de la idea de “intuición” que, en tanto que acto cognoscitivo, se identifica con la percepción. La intuición es conocimiento “inmediato”, y por ello se supone que, poniendo entre paréntesis todo lo demás, ateniéndose a lo percibido en tanto que percibido, se tiene conocimiento directo y, en cierto modo, absoluto.

Para Zubiri, por el contrario, la percepción no es conocimiento inmediato, porque tiene mediaciones de todo tipo: culturales, educativas, etc., aunque no nos demos cuenta de ellas. Y, por consiguiente, la percepción no es intuición. Se habla de “intuición sensible”, pero en tanto que intuición se trata de conocimiento, bien que propiciado por los sentidos.»

[Gracia, Diego: *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*. Madrid: Triacastela, 2017, p. 333-336]



«Zubiri interpreta a Husserl como la culminación de la modernidad: algo así como la última forma posible de pensador moderno después de Hegel (“madurez de Europa”). Sería, pues, la filosofía husserliana del sujeto el eslabón que une el idealismo secular de la Europa moderna con la postmoderna, a saber, la de la disolución del sujeto “en una especie de ímpetu existencial, cuyas posibilidades de realización dentro de la situación en que se halla, son justamente la esencia, algo así como un precipitado esencial del puro existir” (SE 5).

El yo transcendental del idealismo, ya fuere el de Kant, Fichte o Husserl, sería el antecedente inmediato de la disolución de la persona en el existencialismo. Refiriéndose al yo transcendental de los idealismos dice: “el yo personal sería un sujeto evanescente; se habría convertido en pura vaciedad eso que todos sentimos que es lo más rico de nosotros mismos” (SH 108).»

[Tirado San Juan, V. M.: “En torno al sujeto o de cómo ubicar a Zubiri en la postmodernidad”. En Nicolás, Juan Antonio / Barroso Fernández Óscar

(eds.): *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*. Granada: Comares, 2004, p. 559-560]



«La intuición categorial de Husserl es cualquier cosa menos una intuición sensible. En ella se nos el rojo, una vez puestos entre paréntesis los ingredientes de falibilidad natural, o “depurada de mundanización” de modo absoluto y esencial. ¿Es esto claro? [...]

Resulta sumamente difícil, por no decir imposible, formular en proposiciones ajustadas lo que es el contenido de esa intuición. Tales proposiciones estarán siempre construidas, en tanto que la intuición, según Husserl, no lo está; es inmediata, primaria, absoluta. Pero esto es lo que resulta sumamente discutible. [...]

Bajo el nombre de intuición categorial se introducen cosas que nos están directamente intuitas, que son claramente construcciones. No me cabe duda de que tal es la razón por la que Zubiri abandonó el término “intuición”, en su opinión lleno de contenido cognoscitivo, en tanto que para él lo primario, lo que cabría llamar intuitivo, es mera “actualización”, vacío de contenido cognoscitivo.

Este viene después, y es obra del logos. Es bien sabido que el logos zubiriano está dentro de la aprehensión, y que por ello tiene que ver con lo que es el fenómeno una vez que hemos puesto entre paréntesis todo lo que no sea la aprehensión misma.

Pero dentro de la aprehensión Zubiri piensa que toda la labor del logos está construida, quedando solo como no construida la aprehensión primordial, que no es conocimiento sino mera actualidad. Es importante el adjetivo “mera”. Que es mera actualidad significa que no es más que eso, y que por tanto en ella no hay conocimiento en sentido estricto; eso es obra del logos. [...]

Para Zubiri el logos es intraaprehensivo, pero no es constitutivo sino construcción. No hay intuición sino aprehensión. La aprehensión consta de dos momentos, el “primordial” y el de “logos”. El primero consiste en “mera actualización” y el segundo en “libre creación. Inmediata, y por consiguiente intuitivo, no podría llamarse más que al primero, pero este no da conocimiento, a diferencia de lo que sí sucede en la intuición husserliana.

Precisamente porque no hay intuición categorial sino mera aprehensión primordial, tampoco cabe hablar de constitución, como hace el último Husserl, sino de construcción. Dentro de la aprehensión, y por tanto una vez puesto entre paréntesis todo lo demás, no hay una intuición categorial que vaya constituyendo el mundo de las esencias puras, sino un proceso constructivo. La descripción de puro fenómeno, tal como la presente la fenomenología, tiene ya contenido, es conocimiento en algún sentido, y en tanto que tal resultado de una construcción.»

[Gracia, Diego: *El poder de lo real. Leyendo a Zubiri*. Madrid: Triacastela, 2017, p. 313-315]



«Heidegger ya no vuelve a utilizar más esa fórmula (primera y primeriza), con la que al comienzo de *SuZ* describe, de forma al parecer inequívoca, un segundo tipo de auténtico fenómeno, en que "el ente se muestra como lo que él *no es en sí mismo*", y al que llama específicamente "Schein".

Ya en el cuerpo del propio *SuZ*, la fórmula ha dejado solo algunos vestigios, menos inequívocos en cuanto a su sentido, y en contextos, que permiten (exigen) interpretarlos de conformidad con la que después va a ser la postura definitiva, explicitada sin ambigüedades, del mismo Heidegger.

Efectivamente, ese *extraña dualismo* de dos tipos de auténtico fenómeno, uno en que el ente se muestra *tal como es* en sí mismo, se va a fundir en la unidad de un único fenómeno veritativo (*Wahrheitsphänomen*), estructurado como auténtico *movimiento veritativo*, y por tanto como proceso veritativo *temporal*.

El ser y el no-ser, tan toscamente contrapuestos y separados en el dualismo de la primera formulación conforme a un uso tradicional y corriente, Heidegger los va a articular luego explícitamente como se vienen articulando de siempre en la unidad, tan refinada y *sui generis*, del movimiento.

En ese movimiento veritativo de Heidegger, "ser" y "no-ser" se presentan y se articulan, según esa estructura unitaria, esencial y específicamente temporal, en términos de "Wesen" y "Un-wesen", o de "Wahrheit" y "Un-wahrheit", y más concretamente en términos de "desocultamiento" y "ocultamiento" (*Ent-bergung* y *Ver-bergung*), o de "des-cubrimiento" y "encubrimiento" (*Ent-deckung* y *Ver-deckung*), etc.

Significativamente subraya también Heidegger que esos dos términos de cada par son *igualmente originales y primitivos* (*gleichursprünglich*), o esenciales, si bien el segundo sea *más fundamental*.

Die Entbergung des Seienden als eines solchen ist in sich zugleich die Verbergung des Seienden in Ganzen. Im Zugleich der Entbergung und Verbergung *waltet die Irre*. Die Verbergung des Verborgenen und die Irre gehören in das anfängliche Wesen der Wahrheit. (WW & 7, p. 23/15-20)

No menos llamativamente, pero con igual coherencia dentro de una articulación temporal (móvil), Heidegger apunta, por lo menos –si no es que incluyo subraya–, que ambos términos de cada par son igualmente *positivos* en la realidad fenómeno veritativo mismo, no obstante, la forma lingüística negativa del segundo (*Un-wesen*, *Un-wahrheit*, etc.).

Porque la negación de ese "un" no es la de un "no" (*Nein*) *lógico*, sino la de un "no", digamos, *temporal*, o sea que no es la negación, que sólo se da propiamente como tal en el *análisis lógico* del movimiento, sino esa

“negación” tal como se inscribe y se realiza sólo en la *realidad todopositiva* del movimiento mismo.

Creo efectivamente que Heidegger apunta a eso que, en mi fenomenología, llamo y subrayo como “todopositividad” del devenir real, o sea del fenómeno mismo. El análisis (tan tradicional y corriente hasta hoy) del devenir, en términos de “ser” y “no-ser”, resulta meramente lógico. El fenómeno mismo es todopositivo, y sólo puede ser todopositivo.

El devenir mismo fenoménico, p.e. de una hoja de hierba, que verdeguea y amarillea, es realmente todopositivo, porque v.g. el “amarillo” es fenoménicamente tan positivo como el “verde”, y sólo lógicamente “es no-verde”.

Cierto que todo este aspecto no se halla, a mi juicio, suficientemente tratado y aclarado en Heidegger, pero entiendo que esa todopositividad temporalizada o responde a su intuición más profunda, o se sitúa en la línea de esa intuición.»

[Echarri, Jaime: *Fenómeno y verdad en Heidegger*. Bilbao: Universidad de Deusto, 1997, p. 22-23]



«¿Qué trabajo filosófico-científico, en este preciso sentido, podía emprender Husserl, recién llegado al equipo de los discípulos de Brentano, justamente cuando su vida daba así un giro muy profundo? El joven profesor de matemáticas, asistente de una celebridad en la universidad más prestigiosa de Alemania, abandonaba su puesto y su carrera para entregarse por entero y para siempre a la filosofía, a causa de su conocimiento personal de Brentano.

El tema elegido, como no podía ser de otro modo, fue la fenomenología de la constitución de la serie de los números naturales, base de toda la matemática, pero también base de cualquier procedimiento abstractivo y de la práctica totalidad, por consiguiente, de las funciones intelectuales. Si no se pudiera reunir en conjunto nada, si no se pudiera luego contar y numerar las cosas que se han conjuntado, ¿sería el hombre capaz de un concepto siquiera?

Husserl aceptaba que lo que por ese tiempo empezó a llamarse números naturales era genéticamente el fundamento de toda la restante aritmética y, por ello, del concepto mismo de serie (que necesita del número ordinal, constructo ya de nivel superior al del cardinal), a su vez esencial en la teoría del continuo y en la geometría.

Analizó, pues, con extraordinario vigor, lo que su escuela denominaba el origen psicológico del concepto de número, y logró resultados fenomenológicos que, contra lo que suele decirse sin cercano conocimiento de las cosas, no tuvo que retirar ya nunca.

De hecho, su investigación fue muy fecunda en lo que se refiere a problemas tan importantes como la atención, las configuraciones (las formas o *Gestalten*, que Husserl prefería llamar *Einheitsmomente*, o sea, factores de unidad), la retención y los comienzos de la descripción adecuada de la conciencia del tiempo, y, por fin, la constitución de símbolos para el pensamiento impropio o vacío o meramente signitivo (por ejemplo, no cabe constitución propia o intuitiva de un número tan poco grande como el catorce; mucho menos, del doscientos o del tres millones cinco mil unidades: todos los conceptos correspondientes piensan solo simbólicamente su objeto, y de un modo que es perfectamente suficiente para el éxito de las operaciones –también simbólicas puras– que se realizan con tales signos sobre tales números).

En lo que, en cambio, las descripciones fenomenológicas no resultaron elocuentes, fue en el problema del significado universal o ideal de los conceptos numéricos.

Puedo captar con perfección de qué modo se reúnen objetos cualesquiera en un conjunto, pero esto solo no me hace entender por qué el número 5, por ejemplo, resultado de la posterior enumeración de los elementos del conjunto en cuestión, significa, con uniforme, innegable, absoluta universalidad, cualquier conjunto de la misma cardinalidad, de la misma forma no sensible (o categorial o, como Husserl prefería llamarla en su *Filosofía de la Aritmética*, de 1891, *forma psíquica*).

Los fenomenólogos discípulos inmediatos de Brentano no poseían aún una teoría de la abstracción que los distanciara clara y definitivamente de John Stuart Mill o George Berkeley.

La variación crucial entre el primer y el segundo Husserl está, precisamente, en haber descubierto con convicción irrenunciable que, en efecto, los significados universales tienen naturaleza estrictamente *ideal*. Por otra parte, son solo un caso tres los muchos para los que debemos admitir o bien la donación *intuitiva* o bien la significación *vacía* de entidades *ideales*. Una entidad ideal es una *especie intemporal*, o sea, una posibilidad *vigente* de *infinitos casos individuales* que caigan bajo ella.

No es preciso que exista en la realidad ni uno solo de esos casos; lo cual refuerza aún mucho más la separación, la idealidad misma de esta especie o posibilidad vigente, válida. Entre lo real y lo ideal se abre un hiato que no se podrá cerrar jamás. Lo real está inmerso en el tiempo, o sea, en el cambio (o el poder cambiar, que viene realmente a ser lo mismo), y es de índole individual y casi siempre sensible.

Lo ideal, como simplemente es una posibilidad, no puede cambiar en absoluto (no se crea ni se destruye ni varía) y, por ello mismo, permanece inmune al tiempo, fuera por completo del ámbito y sus alcances; y no es objeto más que de la inteligencia (Husserl la llama *Verstand*, entendimiento, en las *Investigaciones lógicas*). [...]

Ahora bien, entre las entidades de naturaleza ideal no es el número la más llamativa, la fundamental, a pesar de la apariencia en contrario que había ya perseguido, analizado y, en gran medida, resuelto la primera investigación fenomenológica de Husserl. Aún ocupa un puesto más destacado la verdad, *cualquier verdad*, o sea, cualquier proposición verdadera. El problema filosófico esencial es, pues, *la fenomenología de la verdad*.

La ciencia y la filosofía y la vida viven de verdad, de verdades; pero la verdad siempre es, en alguna forma, de naturaleza ideal, para mí y para cualquiera, aquí y en todo lugar, ahora y en todo momento. [...]

Las *Investigaciones lógicas* son una serie de ensayos conducentes a la formulación integral de una definitiva fenomenología de la verdad.»

[García-Baró, Miguel: "La fenomenología de Husserl como condición de posibilidad", en Gracia, Diego (editor): *Desde Zubiri*. Granada: Comares, 2004, pp. 81-83]



«Husserl había comenzado su carrera filosófica bajo el influjo, entonces preponderante, del psicologismo, que hacía de la psicología la base de toda la filosofía. El psicologismo reducía las leyes de la lógica a experiencias subjetivas y procesos psíquicos. El fundamento de la lógica no era objetivo, sino psicológico, y su pretendida evidencia una sutil coacción que tenía que ver con nuestros hábitos mentales.

En consecuencia, la noción de verdad se relativizaba, al depender de la psicología y del juicio de cada cual. En sus *Investigaciones lógicas*, publicadas en 1900, Husserl se opuso a toda teoría que sostuviese que la razón dependía de la constitución psíquica del hombre o de sus procesos mentales. A su juicio, era necesaria una disciplina general, previa a todas las demás, a la que denominó "ciencia de la ciencia".

Quería evitar que en la base de todo saber se instalara la psicología o cualquier otra ciencia, en nombre de alguna creencia, moda o presupuesto. Nació así la fenomenología. Un nombre extraño y sin referentes entonces, pero que acabará siendo una de las corrientes más fructíferas e influyentes del siglo XX.

La fenomenología es ante todo un método de análisis y descripción de los "fenómenos". Estos no deben entenderse en el sentido subjetivista de Kant, como si en ellos solo pudiéramos palpar nuestras propias formas cognoscitivas; ni en el sentido positivista de Comte, como hechos constatables por las ciencias, sino como lo inmediatamente dado a la conciencia.

En la fenomenología se llama "fenómeno" a la manera como las cosas se muestran ante la mente humana. De aquí el lema de la escuela: "¡A las cosas mismas!" [*zu den Sachen selbst!*].

Su ideal no es construir un sistema, sino acercarse a las cosas, perdidas entre los matorrales de los prejuicios y de las construcciones metafísicas, para escuchar de sus propios labios la palabra esencial que revela lo que ellas son en sí mismas. Del idealismo le separa la tendencia antiespeculativa; y de las ciencias positivas, el hecho de tomar como objeto algo más primigenio: el mundo vivencial. Las *Investigaciones lógicas* significan para Zubiri la posibilidad de un nuevo comienzo originario y radical.»

[Corominas, Jordi y Vicens, Joan Albert: *Xavier Zubiri: la soledad sonora*. Madrid: Santillana, 2006, p. 100]



«En Marburgo, Heidegger se había concentrado con verdadera pasión en la lectura de los clásicos, sobre todo de Platón y Aristóteles; y ahora, en su intento de superar la metafísica occidental, quiere revivir la experiencia original de la filosofía, la de los pensadores presocráticos. Si es verdad que a partir de Platón y Aristóteles la cuestión del ser ha entrado en el olvido, también lo es que a través de ellos podemos remontarnos a los orígenes y recuperar un pensamiento auténtico.

Su planteamiento hace que Zubiri cambie completamente su idea de la filosofía griega. Hasta Friburgo, el pensamiento griego era para Xavier sólo un capítulo, ya concluido, de la historia de la metafísica occidental; ahora, en cambio, ve que puede dar respuesta a sus insatisfacciones filosóficas. Empieza a comprender por dónde debe ir la rectificación de Husserl en cuya búsqueda andaba embarcado desde hace tiempo.

La fenomenología, en su análisis de la experiencia inmediata, le ha proporcionado una verdad que no encuentra en las diferentes teorías metafísicas. Pero esta descripción de la experiencia inmediata se salda con la pérdida de la realidad, lo cual hace insalvable la sima entre fenomenología y metafísica.

Heidegger le permite tender un puente entre ambos extremos, reconstruyendo la experiencia originaria de los pensadores griegos: antes de pensar el ser como una sustancia que está presente y perdura, éstos lo perciben como lo que surge y va desvelándose (*physis*). Al "ser" pertenecen también la ocultación y el devenir.

Por fin es posible aunar experiencia originaria inmediata y metafísica. Para corregir a Husserl no hay que rechazar la evolución del pensamiento, sino radicalizarlo por la vía que le muestra Heidegger, y para este nuevo periplo no le sirven ni Brentano ni Husserl ni tampoco Ortega.»

[Corominas, Jordi / Vicens, Joan Albert: *Xavier Zubiri. La soledad sonora*, Madrid: Taurus Ediciones, 2006, p. 206]



«La fenomenología nos dice sólo el modo en que algo nos es dado, pero, al desviarse de la cosa y dirigirse a la conciencia, ha perdido lo esencial de la realidad: "Para Husserl y en definitiva, para todo el idealismo, aunque sea de carácter muy distinto del idealismo de Husserl, se entiende efectivamente la conciencia como una realidad a la cual, en una u otra forma, tienen que referirse primariamente todas las cosas. Heidegger reemplaza el hecho de la conciencia de Husserl por lo que él llama la comprensión, con lo cual, por mucho que le irrite, y le irrita profundamente, toda la filosofía de Heidegger está inscrita dentro del ámbito de una fenomenología".

Zubiri identifica este ámbito fenomenológico con un ámbito de sentido, aunque en Heidegger este sentido tenga una fuerte impronta pragmática: para este filósofo, el hombre descubre el ser de las cosas cuando intenta hacer su ser con ellas. Nadie vería una realidad como un martillo si uno no quisiera clavar.

Zubiri remarca que tampoco podríamos decir de algo que "es" un martillo si no tuviéramos una inteligencia que lo aprehende como algo real, es decir, como un artilugio con una cabeza de hierro y un mango de madera, características que le competen "propiamente" y que lo convierten en muy apto para clavar clavos.

Frente a la heideggeriana comprensión del ser, Zubiri apela a la impresión de realidad. La realidad es algo más radical que el ser y que la nada. La desvelación, que constituye el centro de la reflexión heideggeriana, no es lo más radical en el hombre. Solamente se desvelan las cosas que ya se nos presentan altaneramente como independientes, desgajadas de nosotros mismos.

Dejamos que las cosas sean porque ellas están presentes en alteridad radical. Puedo identificar un sonido bien como un grito, bien como una canción, porque éste se manifiesta como algo "de suyo" sonoro. A este modo de manifestarse de las cosas es a lo que Zubiri llama realidad.

Toda desvelación del ser de las cosas presupone un hacerse cargo de la cosa como realidad. La realidad está más allá del ser. [...] La realidad humana ocupa ciertamente un lugar privilegiado entre las otras realidades. Sin embargo, este privilegio no consiste en que el hombre esté abierto al ser, sino a la realidad. Antes de tener una *comprensión* del ser, sentimos una *impresión* de realidad.

Lo que diferencia a Zubiri de la fenomenología y la filosofía contemporánea en su conjunto es su afirmación de que hay una anterioridad de la cosa-real sobre la cosa-sentido.»

[Corominas, Jordi y Vicens, Joan Albert: *Xavier Zubiri: la soledad sonora*. Madrid: Santillana, 2006, p. 614-615]



«La filosofía antigua creyó que las cosas se nos actualizaban como eran “en sí”. Es lo que se llamó “realismo ingenuo”. La filosofía moderna se refugió en la intimidad de la conciencia y concluyó que la realidad verdadera sólo podía alcanzarse en “el en mí”. Es el idealismo y lo que Zubiri llama “subjetivismo ingenuo”. Las reducciones fenomenológicas intentan evitar ambas falacias.

Esto llevó a pensar que en el acto de intuición fenomenológica no puede estar dada la realidad sino sólo su “sentido”. Y como este “sentido” no puede describirse más que con palabras y éstas nunca son del todo adecuadas al sentido originario de lo intuido, resulta que la filosofía es la búsqueda e interpretación interminable del sentido; es decir que es necesaria y esencialmente hermenéutica.

Zubiri piensa que ni la descripción de Husserl ni la de Heidegger están correctamente hechas. En la aprehensión primordial me está dada la cosa no sólo en su sentido, sino en su realidad, pero una realidad que no se identifica con el “en sí” de la filosofía antigua ni con el “en mí” de la filosofía moderna. Se trata de una realidad que no va más allá del acto de aprehensión.

Se trata de una realidad de acto, no de una realidad de sustancia al modo de la filosofía antigua o moderna. Cf. D. Gracia “La antropología de Zubiri”, en J. A. Nicolás y Ó. Barroso (eds.), *Balance y perspectiva de la filosofía de Xavier Zubiri*, 2004, pp. 75 ss.»

[Corominas, Jordi y Vicens, Joan Albert: *Xavier Zubiri: la soledad sonora*. Madrid: Santillana, 2006, p. 807-808]



«Hay una “manera natural” de efectuar los actos de conciencia. Se caracteriza por el valor ejecutivo que tienen esos actos. Así la “postura natural” en el acto de percepción consiste en aceptar como existiendo en verdad delante de nosotros una cosa perteneciente a un ámbito de cosas que consideramos como efectivamente reales y llamamos “mundo”. [...]

Supongamos, ahora, que al punto de haber efectuado nuestra conciencia, por decirlo así, *de buena fe*, naturalmente, un acto de percepción se reflexiona sobre sí misma, y en lugar de *vivir* en la contemplación del objeto sensible, se ocupa en contemplar su percepción misma.

Esta con todas sus consecuencias ejecutivas, con toda su afirmación de que algo real hay ante ella, quedará en suspenso; su eficacia no será definitiva, será solo la eficacia como *fenómeno*.

Esta reflexión de la conciencia sobre sus actos: 1) no les perturba: la percepción es lo que antes era, solo que ahora está puesta entre paréntesis; 2) no pretende explicarlos, sino que meramente los ve, lo mismo que la percepción no explica el objeto, sino que lo presencia en perfecta pasividad.

Pues bien, todos los actos de conciencia y todos los objetos de esos actos pueden ser puestos entre paréntesis. El mundo "natural" íntegro, la ciencia en cuanto es un sistema de juicios efectuados de una "manera natural", queda reducida a *fenómeno*.

Y no significa aquí fenómeno lo que en Kant: algo que sugiere otro alto sustancial tras él. Fenómeno es aquí simplemente el carácter virtual que adquiere todo cuando de su valor ejecutivo natural se pasa a contemplarlo en una postura espectacular y descriptiva, sin darle carácter definitivo. Esa descripción pura es la fenomenología. La fenomenología es descripción pura de esencias, como lo es la matemática. El tema cuyas esencialidades describe, es todo aquello que constituye la conciencia. [...]

Este plano de objetividad primaria, en que todo agota su ser en su *aparición (fainómenon)*, es la conciencia, no como hecho tempo-espacial, no como realidad de una función biológica o psicofísica adscrita a una especie, sino como "conciencia de".

Un ejemplo, siguiendo a Husserl, para entender lo que es la fenomenología. El brillo metálico es esta patente peculiaridad luminosa que percibimos como envolviendo este objeto de plata. Un físico estudiará por qué combinaciones no patentes se produce este fenómeno. El psicólogo estudiará por qué mecanismo psicofisiológico llegamos a esa percepción. El físico busca el lado de allá del fenómeno "brillo metálico". El psicólogo busca la génesis del mismo. Ambos, pues, parten del *fenómeno* y lo abandonan por objetos reales, es decir, científicos, productos de una operación racional constructiva.

Y el caso es que antes de todo esto hubiera convenido entenderse sobre qué sea el "brillo metálico" mismo, qué clase de colores y en qué disposición, etc., tenemos que verlos para que, en efecto, veamos brillo metálico. En suma, conviene fijar la *esencia* de este, de lo que veo en cuanto y solo en cuanto que lo veo.

¿Parece cosa palmaria y superflua? Ensáyese una definición y se verá cómo es tarea sobremanera penosa. Si la hubiéramos a la mano poseeríamos la definición de la "conciencia de" brillo metálico. Todo sujeto, divino o humano, para quien el brillo metálico exista, lo percibiría de la misma manera esencial. [...]

Lo que hace de la fenomenología una novedad consiste en elevar a método científico la detención dentro de ese plano de lo inmediato y patente en cuanto tal de lo *vivido*.

El error a evitar radica en que siento la pura conciencia el plano de las *vivencias*, la objetividad primaria y envolvente, se la quiere luego circunscribir dentro de una clase parcial de objetos como la realidad. La realidad es "conciencia de" la realidad; mal puede, a su vez, ser la conciencia una realidad. [...]

No la conciencia misma, sino la entrada y salida de los contenidos de conciencia en un cuerpo o en un alma, en una realidad, es tema de la psicología explicativa. Para la fenomenología queda el campo literalmente ilimitado de las vivencias.»

[Ortega y Gasset, J.: "Sobre el concepto de sensación" (1913), en *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1963, t. I, p. 252 ss.]



«Husserl es, como pensador, un extremado racionalista, el último racionalista, que ha querido reprimonar el punto de partida tomado por el primero, por el inmenso Descartes, de suerte que en él viene a rizarse el rizo del racionalismo.»

[Ortega y Gasset, José: "Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia" (1941). *Obras Completas*. Madrid: Revista de Occidente, vol. V, 1964, p. 521-522]



«El orbe de absoluta realidad, que es para Husserl lo que llama "vivencias puras", no tiene nada que ver –pese a su sabroso nombre– con la vida: es, en rigor, lo contrario de la vida. La actitud fenomenológica es estrictamente lo contrario de la actitud que llamo "razón vital".

Husserl, como todo el idealismo, de quien es último representante, parte de afirmar como hecho básico y de máxima evidencia, que la realidad se constituye en la *conciencia de ella*. Por ejemplo: en la *conciencia de* (el mundo real) que tenemos y que consiste principalmente en la clase de actos conscientes que denominamos "percepciones".

La efectiva realidad de ese mundo es sólo relativa, a saber, relativa a esa *conciencia de él* que tenemos. Pero como la realidad excluye la relatividad de sí misma, quiere decirse que la realidad del mundo al ser relativa a la *conciencia de ella* es problemática y sólo es realidad absoluta mi *conciencia de* (la realidad del mundo).

La realidad de mi *conciencia de* algo es relativa a sí misma, porque, según Husserl y todo el idealismo, la conciencia sería consciente de sí misma o, dicho de otro modo, se es a sí misma inmediata. Pero ser relativo a sí mismo equivale a ser absoluto.

Ahora bien, si la *conciencia de...* es la realidad absoluta y, por serlo, aquélla de que hay que partir en filosofía, sería una realidad en la cual el sujeto, yo, estaría dentro de sí mismo, de sus actos y estados mentales. Pero eso, *existir estando dentro de sí mismo*, es lo contrario de lo que llamamos *vivir*, llámese a esto *otro mundo* o circunstancia.

Partir de la vida como hecho primario y absoluto equivale a reconocer que la *conciencia de* es sólo una idea, tanto o cuanto justificada y plausible, pero sólo una idea que viviendo y por motivos que previamente se dan en ese

nuestro vivir, descubrimos o inventamos. La razón vital no parte, pues, de ninguna idea y por eso no es idealismo.

Husserl intenta llegar por medio de la fenomenología a las raíces ("reflexiones radicales") del conocimiento. Como no puede menos, anticipa que esas raíces no son cognoscitivas, sino preteóricas, digamos vagamente "vitales". Pero, como todo esto lo encuentra haciendo fenomenología y ésta no se ha fundamentado y justificado a sí mismo, toda la consideración flota en el vacío.»

[Ortega y Gasset, José: "Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia" (1941). *Obras Completas*. Madrid: Revista de Occidente, vol. V, 1964, p. 545-546]



«Cuando buscamos el ser de algo o su verdad, esto es, la cosa misma y auténtica de que se trata, lo primero que hallamos siempre son sus ocultaciones, sus máscaras. El universo es, por lo pronto, un constante carnaval. Máscaras nos rodean. Los árboles no dejan ver el bosque, la fronda no deja ver el árbol y así sucesivamente.

El ser, la cosa misma, es por esencia lo oculto, lo encubierto, es el señor del antifaz. A la operación que nos lleva a encontrarlo bajo sus ocultaciones llamamos: "veri-ficar" o advenir, más castizamente *averiguar*. Es hacer patente lo oculto, es desnudarlo de sus velos, des-cubrirlo. Y esa manera de estar algo ante nosotros nudificado, es su "verdad". Por eso es redundancia hablar de la "verdad desnuda".

El fenómeno de la ocultación no es complicado. Consiste, sencillamente, en que el ser de la cosa o lo que es igual, la "cosa misma", la cosa en su "mismidad" queda tapada por todo "lo que tiene que ver" con ella, pero no es ella. Y nosotros en el itinerario de nuestra mente hacia la "cosa misma" comenzamos por tomar "lo que tiene que ver" con ella como si fuera ella. Ésta es la perenne escena al salir del baile en la madrugada, con la mascarita.

"Lo que tiene que ver" con una cosa, tiene que ver con ella más o menos; a veces tiene que ver mucho. Cuanto más tenga que ver, peor: más tenaz será la ocultación y más tiempo viviremos confundidos y engañados.»

[José Ortega y Gasset: "Las ocultaciones del pensamiento", en: *Obras completas*. Madrid: Revista de Occidente, 1964, t. V, pág. 525]



«En 1925 yo enunciaba mi tema diciendo literalmente: 1., hay que renovar desde sus raíces el problema tradicional del Ser; 2., esto hay que hacerlo con el método fenomenológico en tanto y sólo en tanto significa éste un *pensar sintético* o *intuitivo* y no meramente conceptual-abstracto como es el pensar lógico tradicional; 3., pero es preciso integrar el método fenomenológico proporcionándole una dimensión de *pensar sistemático*,

que, como es sabido, no posee; 4., y último, para que sea posible un pensar fenomenológico sistemático hay que partir de un fenómeno que sea *él y por sí* sistema.

Este fenómeno sistemático es la vida humana y de su intuición y análisis hay que partir. De esta manera abandoné la Fenomenología en el momento mismo de recibirla.

Mi objeción limitar a la Fenomenología es ésta: la conciencia en su fenomenalidad es ponente (*setzend*) cosa que Husserl reconoce y llama la "actitud natural de la conciencia". La Fenomenología consiste en describir ese fenómeno de la conciencia natural desde una conciencia reflexiva que contempla aquélla sin "tomarla en serio", sin acompañarla en sus *posiciones* (*Setzungen*), suspendiendo su ejecutividad (*epokhé*). A esto opongo dos cosas:

1.º, que suspender lo que yo llamaba el carácter ejecutivo (*vollziehender Charakter*) de la conciencia, su *ponencialidad*, es extirparle lo más constitutivo de ella, y por tanto, *de toda conciencia*;

2.º, que suspendemos la ejecutividad de una conciencia desde otra, la reflexiva, lo que Husserl llama "reducción fenomenológica", sin que ésta tenga título superior ninguno para invalidar la conciencia primaria y reflejada;

3.º, se deja, en cambio, a la conciencia reflexiva que sea ejecutiva y que ponga con carácter de *ser absoluto* la conciencia primaria, llamando a esta *Erlebnis* o vivencia.

Esto muestra precisamente cómo *toda* conciencia tiene validez ejecutiva y no tiene sentido en cuanto que son conciencia invalidar una con otra. Podremos con un razonamiento invalidar un acto nuestro de conciencia, como hacemos siempre que rectificamos un error; por ejemplo, una ilusión óptica; pero si contraponemos, sin razonamiento intermediario, la conciencia "ilusoria" y la conciencia "normal", no puede ésta invalidar aquélla. La alucinación y la percepción tienen por sí derechos iguales.

Consecuencia de estas objeciones fue que expuse desde 1914 la descripción del fenómeno «conciencia de...» haciendo constar, frente a todo idealismo, que no es *pura* descripción, sino ya hipótesis; decir que el acto de conciencia es real, pero su objeto es *sólo* intencional; por tanto, irreal. La descripción que se atiende rigurosamente al fenómeno enunciará que en un fenómeno de conciencia como la percepción hallamos la *coexistencia del yo y de la cosa*, por tanto, que ésta no es idealidad, intencionalidad, sino la realidad misma.

De modo que en el "hecho" percepción lo que hay es: yo, de un lado, siendo a la cosa percibida, y de otro, ésta siéndome; o lo que es igual: *que no hay tal fenómeno* "conciencia de..." como forma general de la mente.

Lo que hay es la realidad que yo soy abriéndose y padeciendo la realidad que me es el contorno, y que la presunta descripción del fenómeno

“conciencia” se resuelve en descripción del fenómeno “vida real humana”, como coexistencia del yo con las cosas en torno o circunstancia. Resulta, pues, que “no hay” tal conciencia como fenómeno, sino que conciencia es una hipótesis, precisamente la que hemos heredado de Descartes. Por eso Husserl vuelve a Descartes.»

[Ortega y Gasset: *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*. En *Obras completas*, 1962, vol. VIII, p. 273 n. 2]



«Naturalmente, la cuestión del estatuto ontológico de las idealidades, es sólo uno de los motivos que impulsaron a Husserl hacia el idealismo trascendental fenomenológico; la otra, la más decisiva, fue, evidentemente, la de las paradojas inherentes a la teoría de las *Investigaciones lógicas* sobre la naturaleza del conocimiento sensible de lo real.

Ni Zubiri, ni muchos de los discípulos más allegados a Husserl comprendieron en su momento estos contrasentidos producidos por rémoras modernas, que le condujeron hacia 1905 al idealismo. Lo que Zubiri tenía claro desde joven era, justamente, su rechazo del idealismo, actitud que prevaleció a lo largo de toda su vida y que estuvo siempre a la base de su forcejeo con la fenomenología.»

[Tirado San Juan, V. M.: “Zubiri y Husserl”. En Nicolás, Juan Antonio / Barroso Fernández Óscar (eds.): *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*. Granada: Comares, 2004, p. 409]



«La inconsistencia de las *Investigaciones lógicas* surgía al ser inconciliables las descripciones fenomenológicas del libro con los supuestos realistas de naturaleza empirista y su conceptografía de raigambre espacial: dentro-fuera.

Es cierto que Husserl, como el joven Zubiri, rechaza la terminología brentaniana de “contenidos de conciencia” (LU V, §11), que llevaba a conceptuar a ésta como una caja con una cavidad espacial interior capaz de engullir todo aquello que conoce, pero, a la postre, la teoría de la evidencia sensible con la que opera seguía utilizando dichas categorías.

La intuición perceptiva de las cosas consistía según las *Investigaciones lógicas* en un particular tipo de vivencia intencional compleja, que sintetizaría un acto ponente puramente simbólico con el correspondiente acto impletivo que le da cumplimiento intuitivo (es la “síntesis de cumplimiento”).

Este cumplimiento de la mención proposicional tiene lugar gracias al “contenido expositivo o representante” (*die darstellende oder intuitiv repräsentierende Inhalte*), es decir, el contenido ingrediente de sensaciones

que componen la vivencia, que es aprehendido como siento una parte del objeto mismo. [...]

Es decir, que en la intuición sensible una parte de lo otro mundano se haría parte ingrediente (inmanente) de mi vida, *se haría presente* "en persona" (*persönlich*), "en carne y hueso" (*leibhaftig*) en la vivencia. Y en el caso límite de la percepción adecuada lo que se haría parte ingrediente de mi vivencia no sería una parte del objeto mismo, sino el objeto mismo.

De ser así resultan gravísimas paradojas que hacen inconsistente toda la teoría: por un lado,

a) la percepción externa será, en realidad, percepción interna, autoconciencia, pues lo que realmente estoy aprehendiendo en la intuición sensible es un "trozo" de mi vivencia; por otro lado,

b) en la quinta investigación se había dicho que ningún objeto intencional es contenido ingrediente de la conciencia, sino que es siempre una "trascendencia en la inmanencia", sin embargo, aquí el objeto se ha hecho inmanente; por último,

c) ¿cómo va a ser posible que lo que es por esencia espacial (el objeto externo) devenga pura temporalidad vivencial?

Como decíamos, lo que provoca estos contrasentidos eran los supuestos naturalistas modernos aun veladamente persistentes en las *Investigaciones lógicas*, a saber, que la conciencia es como una caja y que, consiguientemente, la evidencia sensible consiste en que la exterioridad material entre en la caja, esto es, que sólo puedo tener conocimiento evidente de lo inmanente a la conciencia.

Este era, justamente, el sibilino perjuicio que había contaminado la *epojé* de Descartes y que pervivió intacto en Brentano: *sólo la percepción interna es verdaderamente apodíctica*.

La eliminación de este prejuicio cambió los términos de la *epojé* husserliana transformándola en *epojé* fenomenológica trascendental: lo que está verdaderamente dado es lo que está verdaderamente dado, es decir, lo que se me da en su peculiar manera de ser de manera absolutamente clara y distinta, es decir, el fenómeno puro. Lo que extravió a la modernidad fue el infundado supuesto de que sólo lo inmanente es susceptible de darse verdaderamente, supuesto fundado en la metáfora espacial que concibe la conciencia como una caja.

Claro, una vez que se reconstruye la filosofía desde la *epojé* trascendental se pone necesariamente entre paréntesis la existencia del mundo exterior, porque ya no se habla de interioridad y exterioridad a la conciencia, sino de tipos diferentes de intencionalidad y de sus correspondientes objetos.

Por ello no se trata, en principio, de una opción inmediata por el idealismo como posición metafísica, sino de, simplemente, poner metodológicamente "entre paréntesis" la posición o no del mundo exterior como realidad en sí

al margen de la conciencia en el comienzo de la vida teórica radical. Tan prohibido está ponerla como no ponerla, tan prohibido está al comienzo ser idealista como ser realista.

Lo cierto es que Husserl tampoco se atiene estrictamente a esta neutralidad metafísica de la fenomenología, mostrando una cierta ambigüedad al respecto, aunque con la decantación final al idealismo transcendental. Esto hizo a la fenomenología de Husserl sospechosa para todos aquellos pensadores que no estaban dispuestos a ceder al idealismo.»

[Tirado San Juan, V. M.: "Zubiri y Husserl". En Nicolás, Juan Antonio / Barroso Fernández Óscar (eds.): *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*. Granada: Comares, 2004, p. 409-412]



«Lo que nunca cuadró a Zubiri de Husserl fue su tendencia idealista, por lo que, en el desarrollo de la actitud teórica radical, vuelve a mirar a los griegos. [...] En la medida en que la fenomenología husserliana niega la dimensión mundanal profunda de las cosas, remitiendo toda *ratio* –ya sea de la sucesión de los fenómenos o de los objetos fenoménicos mismos– a la subjetividad transcendental, es idealismo, y, consiguientemente, rechazable para Zubiri:

Es lo "pretérito" de la fenomenología. Frente al concepto husserliano central de *intencionalidad constituyente* de las cosas (aunque fuese en la pasividad originaria de la experiencia prepredicativa) se antepone, más bien, el que "el hombre dice lo que dice por la fuerza de las cosas...

Mi ser íntimo siente esta voz de las cosas; este sentir es, en primer lugar, un escuchar para seguir lo que en ella se dice y entregarnos así a las cosas... el hablar del hombre despierto... es la frase como portavoz de las cosas... el sentido lo es de las cosas, lo tiene el hombre como una cierta dádiva suya" (SPF 205), etc.

Es preciso darse cuenta de que esta obsesión por la realidad de las cosas como lo primordialmente prioritario, no sólo se desvía del idealismo husserliano, sino también del antropologismo heideggeriano de *Ser y tiempo*.»

[Tirado San Juan, V. M.: "Zubiri y Husserl". En Nicolás, Juan Antonio / Barroso Fernández Óscar (eds.): *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*. Granada: Comares, 2004, p. 414-415]



«La tesis de Zubiri es que Husserl habría "sustantivado la conciencia", lo que significaría que "1) la conciencia es algo que ejecuta actos, y, 2) que lo formalmente constitutivo del acto de intelección es el 'darse cuenta'" (IRE, 21). Por eso se habla de "actos" *intencionales* como sinónimo de "vivencia de la conciencia". Conciencia sería en este sentido sinónimo de sujeto o yo transcendental.

De hecho, Husserl postuló que una vez practicada la reducción trascendental lo que queda es, por un lado, la vivencia intencional concreta (la correlación noesis-noema), y, por otro, el yo-transcendental, que es el que habita la vivencia y el que “ve” en ella de algún modo viéndose (el yo, ese ser extraordinario que es *para sí*).

En esto consistiría en realidad el idealismo: el ser absoluto es el sujeto, el yo, la inteligencia (o como quiera llamárselo), y todo otro ser queda reducido de uno u otro modo al ser de la conciencia. Así las cosas, no sería inadecuado el término *sub-jektum*, traducción latina de *hypo-keímenon*, pues el ser radical del hombre sería este sustrato ontológico que permanece idéntico a sí mismo a través de sus actos, como causa, además de ellos: el yo es el que entiende, constituye o pone (*setzt*) el sentido, i. e., el objeto intencional.

Es contra este sujeto que arremete la fenomenología de la facticidad heideggeriana. El *subjectum* es sustituido por el *Da-sein*, por el Ser-ahí, es decir, por un ente, destacado entre los entes (*ein ausgezeichnetes Seiendes*), cuya prerrogativa justamente consiste en no ser ente-a-la vista (*Vorhandenes*) en ningún sentido. Tampoco, pues, *subjectum*, pues la sustancia es un ser-ahí.

El *Dasein*, pues, no tiene consistencia propia alguna, salvo la de star abierto a los entes del mundo y a su propia posibilidad. Es el *extra*-vertido al mundo, es decir, el puro *ex-sistente*, pura temporalidad en el mundo (*El Ser y el Tiempo*, §§, 25, 31).

¿No es este el vacío “ímpetu existencial” al que Zubiri se refería en *Sobre la esencia*? Heidegger no habría escapado del todo al idealismo al quedar apresado en la *comprensión* como forma primordial de apertura al ser: “Apertura –dice Zubiri en *Sobre la esencia*, 453– no es comprensión sino impresión”.»

[Tirado San Juan, V. M.: “En torno al sujeto o de cómo ubicar a Zubiri en la postmodernidad”. En Nicolás, Juan Antonio / Barroso Fernández Óscar (eds.): *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*. Granada: Comares, 2004, p. 562]



«Husserl rechaza sin concesiones *Ser y tiempo*, porque lo considera incompatible con su concepción de la fenomenología. En su opinión, la obra de Heidegger constituye una recaída en un planteamiento “antropológico” que la “reducción” fenomenológica que él plantea, y sin la que no hay filosofía auténtica, ha dejado definitivamente atrás.

La reducción fenomenológica es la reconducción de la mirada ingenua, de la actitud natural del hombre que vive volcado en el mundo de las cosas y las personas que lo rodean, hacia una mirada filosófica que, en vez de dejarse llevar por esta espontánea creencia en la realidad de las cosas, se abstiene de tomar posición teórica frente a ella.

El filósofo queda liberado así de la opción metafísica entre realismo e idealismo. Lo que queda en pie en esta suspensión de juicio es solamente una conciencia abierta al ser de las cosas.

Pero Heidegger considera que Husserl se mueve todavía en el ámbito conciential o, como él diría, en la **metafísica de la subjetividad**: "Husserl siguió preso del supuesto según el cual de lo que se trata en la filosofía es de la conciencia, y no vio esto como su supuesto.

Este es el límite del hombre: él no puede ver detrás de sí. Las cosas mismas eran, pues, para Husserl, la conciencia. La cuestión para mí, en cambio, era: ¿es esto realmente el asunto de la filosofía? De esta pregunta surgió *Ser y tiempo*.»

[Corominas, Jordi / Vicens, Joan Albert: *Xavier Zubiri. La soledad sonora*, Madrid: Taurus Ediciones, 2006, p. 203]



«Zubiri radicalizó el análisis fenomenológico hasta descubrir que *la realidad está dada* en un nivel previo a la conciencia y a la relación sujeto-objeto, sin caer en los típicos defectos precríticos: "en el rigor de los términos, el residuo de que nos hablan los fenomenólogos es (...) el momento mismo de realidad. El animal carece de este residuo" ("Notas sobre la inteligencia humana", en *Asclepio*, XVIII-XIX, 1967-1968, pp. 341-53).

Contra este carácter residual se expresa de diversas maneras Zubiri (SSV, p. 230; IRE, p. 85), porque ahora el análisis zubiriano de la sensibilidad, de inspiración fenomenológica, no la considera algo residual: "la sensibilidad no es una especie de residuo "hylético" de la conciencia, como dice Husserl, ni un *factum brutum*, como la llama Heidegger y Sartre, sino que es un momento intrínseco y formal de la intelección misma".

La *Noología* será el desarrollo pormenorizado del análisis del residuo fenomenológico: el momento de realidad dado en la sensibilidad humana. El análisis de este dato no es una construcción teórica sino, según Zubiri, un "prolijo y complicado" análisis del acto de intelección sentiente, es decir, de la impresión de realidad.

La noología desborda el ámbito de la conciencia en el que se centraba la fenomenología husserliana, puesto que supera la dimensión noética de la conciencia, radicalizando el enfoque fenomenológico originario hasta la dimensión *noérgica* de la intelección como *aprehensión impresiva* de realidad. [...]

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

de realidad, en la que se parte de la unidad radical y originaria de esencialidad y factualidad.

A mi juicio, el tránsito desde una fenomenología de la conciencia y desde la hermenéutica de la existencia a una *Analítica de la facticidad* (como Noología) incorpora el nivel de la facticidad (la formalidad de realidad en la aprehensión), pero sin claudicar ante el giro hermenéutico y su derivación desfundamentadora; por tanto, deja expedito el camino hacia la metafísica desde una instancia a la que prefiero denominar "razón experiencial".»

[Conill, Jesús: "El sentido de la noología", en Nicolás, Juan Antonio / Barroso Fernández Óscar (eds.): *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*. Granada: Comares, 2004, p. 127-128]



«Husserl, con el miedo a la metafísica que ha heredado de su época, evita todo lo metafísico, y dice que los objetos ideales tienen meramente *validez*. Acerca de este punto ha surgido una polémica entre Husserl y Heidegger, a propósito de la verdad. Husserl opina que la fórmula de Newton, por ejemplo, sería verdad, aunque nadie la pensara.

Heidegger dice que esto no tiene sentido, que su verdad no existiría si no hubiese una existencia que la pensase; si no hubiese ninguna mente –ni humana ni no humana– que la pensase, habría astros, habría movimiento, si se quiere, pero no habría *verdad* de la fórmula de Newton, ni ninguna otra. La verdad necesita de alguien que la piense, que la descubra (*alétheia*), se hombre, ángel o Dios.»

[Marías, Julián: *Historia de la filosofía* (1941). Madrid: Revista de Occidente, décimoctava edición 1965, p. 400]

[Impressum](#) | [Datenschutzerklärung und Cookies](#)

Copyright © [Hispanoteca](#) - Alle Rechte vorbehalten