



Revista de Filosofía Open Insight

ISSN: 2007-2406

[openinsight@cisav.org](mailto:openinsight@cisav.org)

Centro de Investigación Social Avanzada  
México

Villa Sánchez, José Alfonso  
Zubiri y la recepción de la fenomenología según Serrano de Haro  
Revista de Filosofía Open Insight, vol. IX, núm. 16, 2018, Mayo-Agosto, pp. 129-154  
Centro de Investigación Social Avanzada  
Querétaro, México

DOI: <https://doi.org/10.23924/oi.v9n16a2019.pp%25p.269>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=421659627007>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en [redalyc.org](http://redalyc.org)

[redalyc.org](http://redalyc.org)

Sistema de Información Científica Redalyc

Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal  
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso  
abierto

# Zubiri y la recepción de la fenomenología según Serrano de Haro

---

## Zubiri and the Reception of Phenomenology according to Serrano de Haro

José Alfonso Villa Sánchez  
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo  
alphonsovilla@hotmail.com

Recibido: 08/06/2017 • Aceptado: 01/03/2018

### *Resumen*

Estas páginas tienen dos objetivos. Por un lado, hacen una crítica de la perspectiva que asume Agustín Serrano de Haro en su introducción a Husserl, titulada *Paseo filosófico en Madrid*, en relación al papel de Xavier Zubiri en la primera recepción de la fenomenología en España. Por otro lado, hacen una exposición y un balance de los aportes de esta nueva introducción a la fenomenología.

*Palabras clave:* fenómeno, realidad, filosofía primera.

### *Abstract*

These pages have two objectives. On the one hand, they make a critique of the perspective assumed by Agustín Serrano de Haro in his introduction to Husserl, entitled *Paseo filosófico en Madrid*, in relation to the role of Xavier Zubiri in the first reception of phenomenology in Spain. On the other hand, they make an exhibition and a balance of the contributions of this new introduction to phenomenology.

*Keywords:* phenomenon, reality, first philosophy.

---

### *Las cuatro tareas de un largo paseo filosófico*

En su libro *Paseo filosófico en Madrid. Introducción a Husserl*, Agustín Serrano de Haro acomete una empresa que se diversifica en cuatro tareas diferentes, resueltas, sin embargo, de manera desigual.

En primer lugar, hace una reconstrucción histórica y conceptual, cuidada y bien documentada, de la recepción, y posterior conservación, de la fenomenología de Husserl en España, en un arco de tiempo que se abre con la publicación en 1923 de *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*, tesis doctoral de Xavier Zubiri, defendida en 1921 —primer trabajo sobre Husserl en España—,<sup>1</sup> y que se cierra con la sexta edición del *Diccionario de Filosofía*, de José Ferrater Mora, publicada en 1979, en sus entradas sobre Husserl y la fenomenología. Esta tarea, llevada a cabo de este modo por primera vez en la historia de la filosofía en español, es un logro muy significativo en el trabajo de Serrano de Haro.

En segundo lugar, en el marco de los logros de la tarea anterior, Serrano de Haro se propone hacer una crítica filosófica, ya no nada más un recuento histórico, de la recepción de la fenomenología en lengua española. Su juicio sostiene de manera firme que hay una errónea comprensión de la fenomenología en España desde el principio —desde Zubiri—, y que esa comprensión se mantiene invariable en el mundo hispanoparlante a lo largo de varias décadas —al menos hasta 1979, según la prueba documental que se ofrece en la obra de Ferrater Mora. Para demostrar esta hipótesis, somete dos textos de Zubiri, de épocas diferentes de la vida del pensador vasco, a un escrutinio minucioso, mostrando que el filósofo sostuvo a lo largo de sus años una comprensión equivocada idéntica, prácticamente la misma,

<sup>1</sup> Zubiri había escrito su tesis de licencia también sobre Husserl bajo el título *El problema de la objetividad según Husserl. I: La lógica pura*, y la había defendido en 1921 en la Universidad Católica de Lovaina; pero la había escrito en francés y fuera de España.

de la fenomenología de Husserl. La tesis crítica es que las fuentes documentales muestran de manera contundente que la comprensión de la fenomenología como ciencia de esencias puras, de entidades objetivas universales, se mantiene de manera dominante a lo largo de este tiempo en el pensamiento de Zubiri; y que esta comprensión equivocada de principio —y desde el principio— ha marcado de manera negativa la recepción de la fenomenología en España y, por ende, en América Latina, a despecho de los reparos poco fructuosos que en su oportunidad, ya radicado en México, opone José Gaos.

¿En dónde está el error de la interpretación husserliana de Zubiri, que ni siquiera el prestigio y el talento de Gaos contaron con la fuerza para contrarrestar? Así lo define Serrano de Haro:

Para bien o para mal, esta interpretación concibe los fenómenos de la fenomenología como una suerte de objetos inobjektibles, de entidades inatocables, de realidades inconcusas; los «fenómenos puros», a los que habría de consagrarse la búsqueda de la filosofía de la verdad, serían unas objetividades diamantinas que sólo el método fenomenológico sabría detectar, extraer, aquilatar (Serrano de Haro, 2016: 11).

El primer texto analizado que da testimonio de esta mala interpretación es el ya mencionado *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*; el segundo está contenido en *Cinco lecciones de filosofía*, curso dado por Zubiri entre marzo y abril de 1963, cuya quinta lección está dedicada precisamente a Husserl. Cuarenta años después, Zubiri sigue pensando lo mismo sobre la fenomenología: que para Husserl el fenómeno es algo eidético, que fenómeno es igual a esencia.

Sin embargo, hay una pregunta que Serrano de Haro evita y que, de haberla planteado, le hubiera aportado otro matiz a su trabajo: ¿por qué Zubiri siguió pensando siempre de la misma manera sobre la fenomenología de Husserl? Ciertamente no fue por falta de talento ni por desconocimiento del camino que las investigaciones de éste siguieron hasta su muerte, acaecida en 1938, ni tampoco porque no se enterara de lo que fue dándose a conocer públicamente, poco a poco, en los lustros posteriores. El propio Serrano de Haro constata y testimonia que Zubiri estaba al tanto de este caminar en años posteriores al cierre de su investigación de doctorado:

La «lección» de los años sesenta acredita un conocimiento fundado de *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* (1928), *Lógica formal y trascendental* (1929), *Meditaciones cartesianas* (1931 en traducción francesa/1950) o incluso *La crisis de las ciencias europeas* (1936 parcialmente/1954) (Serrano de Haro, 2016: 42).

Dado que se mantuvo al tanto de la fenomenología, la pregunta es si es suficiente afirmar que Zubiri siguió pensando sobre Husserl de la misma manera a lo largo de los años porque simplemente «copió» la interpretación husserliana de Scheler sin someterla a crítica.<sup>2</sup> La respuesta, desde luego, debe ser negativa. Porque, sobre todo y más importante, es esta otra pregunta: ¿en qué dirección, diferente a la de Husserl, continuó pensando Zubiri? ¿Cuáles son las limitaciones que desde el inicio éste descubrió en una filosofía primera que se presenta como fenomenología de la conciencia intencional, de la conciencia pura? Sobre este importante asunto Serrano de Haro no dice una palabra, contribuyendo así al desconocimiento que ya de por sí existe sobre la original —y difícil— propuesta filosófica de Zubiri entre la inmensa mayoría de los filósofos profesionales; y, más grave aún, haciendo creer tanto a este sector como a los principiantes en las artes filosóficas que su mérito no consiste sino en ser un pésimo lector de Husserl. Entusiasmado por el lema de ir «¡A las cosas mismas!», Zubiri paseó por los parajes de la fenomenología y muy pronto llegó a sus fronteras; las traspasó y siguió su camino hacia la investigación teórica sobre la realidad —en la que ya siempre estamos instalados—, más allá de lo que la modernidad quería como límites para la filosofía primera.

Sin embargo, antes de mencionar en qué consiste ese traspaso al corazón de la fenomenología llevado a cabo por el pensamiento de Zubiri, digamos que la tercera tarea de la que se ocupa este *Paseo filosófico en Madrid* es la que se refiere a poner claridad sobre una serie de datos históricos de interés filosófico respecto de los inicios

2 Serrano de Haro parece descargar un poco a Zubiri de su mala lectura de Husserl diciendo que esa “interpretación archiesencialista del concepto de fenómeno no es original de Zubiri, mucho menos privativa de él. Este enfoque se remonta a otra fuente de gran relevancia en la historia del movimiento fenomenológico, y que, en apariencia, era del todo fiable...” (Serrano de Haro, 2016: 31). Esa fuente es *El formalismo en la ética y la ética material de los valores*, de Max Scheler.

de José Gaos (1900-1969) en la filosofía, que abonan de principio a la comprensión de su vida y de su trabajo, por un lado, y, por otro, a la comprensión de la recepción de la fenomenología en México.<sup>3</sup> A la sazón, Gaos se ha convertido en una figura central para la filosofía en su patria de adopción; su llegada a este país en el verano de 1938, y su plena incorporación a la vida académica e intelectual, con su ingente y fructífera labor de traductor al español de obras de autores clásicos de la fenomenología —Husserl, Scheler, Heidegger—, ha dejado una huella profunda en la filosofía que se hace en Iberoamérica. Para poner sólo dos ejemplos de la trascendencia y el valor de este trabajo, basta recordar su traducción, ya consagrada, de *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* (1913) de Husserl, (1995) publicada en español en 1949; lo mismo que su traducción de *Ser y Tiempo* (1927), la genial obra de Martin Heidegger, (1997) que vio la luz en nuestra lengua en 1951. Una nueva traducción de la obra de Husserl la realizó Antonio Ziri3n, y fue publicada hasta el a3o de 2013. ¡M3s de 60 a3os despu3s de la versi3n de Gaos! Jorge Eduardo Rivera, fallecido el 23 de enero de 2017, public3 su traducci3n de *Ser y Tiempo* en 1997.<sup>4</sup> Y ambos traductores, con todas las mejoras que incorporan en sus respectivos trabajos, tienen sobre ellos la mirada de la maestría de las versiones de Jos3 Gaos, lector cuidadosísimo de Husserl y de Heidegger.<sup>5</sup>

3 Para una comprensi3n inmejorable de este asunto, ver Ziri3n, 2003.

4 La primera versi3n remonta efectivamente a 1997, y fue publicada en Santiago de Chile por Editorial Universitaria. A partir de 2003 la versi3n de Jorge Eduardo Rivera, alumno tanto de Heidegger como de Zubiri, estudioso con el mismo tes3n tanto de *Ser y Tiempo* como de *Sobre la Esencia*, circula bajo el sello de Editorial Trotta.

5 “Vista desde hoy, en dos puntos fundamentales es importante su labor para nosotros: en primer lugar, porque continu3 en M3xico la tradici3n filos3fica concienzudamente trabajada desde finales del XIX en este pa3s, en especial la escuela de Ortega, de quien fue discipulo preferido. Aunque la ense3anza de Gaos fue realizada fuera de nuestras fronteras, tuvo lugar en un pa3s de entra3able relaci3n con Espa3a, tanto por la com3n herencia hist3rica, como por la generosa acogida que di3 a los exiliados espa3oles, permiti3ndoles dar cumplimiento a las tareas comenzadas en la etapa republicana y continuando as3 su proyecto cultural. De esa manera, la s3lida tradici3n filos3fica que estaba form3ndose en Espa3a y que hab3a comenzado ya a repercutir en determinados autores tanto en Argentina como en M3xico, logra en toda Latinoam3rica un desarrollo y una expansi3n inusitada” (Rodr3guez de Lecea, 2001: 249).

Gaos murió en 1969, y Fernando Salmerón echó a andar el proyecto de la publicación de sus *Obras Completas*, actualmente a cargo de Antonio Zirión.<sup>6</sup> Este proyecto sobre las obras completas ha requerido, como es natural, volver la mirada a los inicios y a los distintos momentos de la trayectoria del filósofo transterrado en México. Y aquí es precisamente donde el rastreo histórico nos lleva al punto de conexión con Zubiri, y con la primera recepción de la fenomenología en España. Porque en sus *Confesiones profesionales*, escritas por 1953 y publicadas en 1958, Gaos evoca un recuerdo que remonta hasta una lejana tarde del mes mayo de 1921 por las calles de Madrid, y que queda como en la nebulosa de una distante rememoración accidental, de algo que tuviera poca importancia, de aquello de lo que se puede prescindir sin graves consecuencias. Aquella tarde, camino de la Residencia de Estudiantes, Zubiri le expuso a Gaos «la fenomenología entera» (Serrano de Haro, 2016: 16). Al pasar de los años, sin embargo, y ya no para Gaos, sujeto de la acción recordada y del recuerdo mismo, sino para los depositarios de la tradición fenomenológica que se ha ido consolidando sobre su estela, el hecho evocado por aquel recuerdo en términos casi meramente anecdóticos viene a tener ciertos tintes de acto fundacional de la tradición que se ha ido conformando en torno a la recepción de la fenomenología en lengua española.

¿Cuáles son las imágenes evocadas por la memoria de Gaos en 1953, treinta años después de lo sucedido? Estas son sus palabras, con el tono de la añoranza que le da un modo de hablar casi de la época:

Vi y oí a Zubiri por primera vez el mismo día que oí por primera vez a Ortega sin verlo, ni haberlo visto nunca antes. No hacía mucho que yo andaba por la Facultad de Madrid. Aún no había tenido ocasión de conocer a Ortega, catedrático de Metafísica, asignatura del doctorado. Entre los compañeros se hablaba de Zubiri, que iba a acabar la carrea aquel curso, presentando su tesis de doctorado, como de un prodigio; pero como no seguíamos los mismos cursos, tampoco había tenido ocasión de conocerlo. De pronto corrió por la Facultad

6 Cfr. Rodríguez de Lecea, 2001: 249-256.

el anuncio de una conferencia de Ortega sobre Don Juan, en la Residencia de Estudiantes. Los compañeros nos propusimos ir todos juntos. Llegó la tarde de la conferencia, y efectivamente nos reunimos muy a primera hora en la Facultad un grupo de compañeros. Allí legó Zubiri: bajito, delgadito, con su sotana, manteo y sombrero de cura, las tres prendas un poco escasas, estrechas; con la cara muy pálida y ojerosa, de perfil cortante. Había tiempo y decimos irnos a la Residencia andando bastantes kilómetros. Del camino me ha quedado una imagen que desde hace ya no sé cuánto tiempo se me ha reproducido cada vez —y han sido varias veces— que he recordado estos hechos. Me veo remontando la Castellana dándole la derecha a Zubiri, que muy apretadito en su manteo, lleva en la mano derecha, única libre y móvil, una gran rosa. Es que Zubiri fue explicándome a lo largo del camino la fenomenología entera, volviendo una y otra vez sobre el ejemplo de una rosa: la esencia de la rosa, el noema de la percepción de una rosa, la noesis perceptiva de la rosa... (Gaos, 2015: 107).

¿A qué se refería Gaos, treinta años después (1953), en el recuerdo de aquel ya lejano 1921 —momento en el que carece aún de todo conocimiento sistemático sobre Husserl—, con la expresión «fenomenología entera»? ¿Qué fue, más exactamente, lo que le escuchó a Zubiri, “precoz estudioso de la fenomenología husserliana” (Serrano de Haro, 2016: 23), en la que lo había introducido Ortega “en el curso de doctorado que el catedrático de Metafísica inició en enero de 1919” (Serrano de Haro, 2016: 23)? ¿Qué entendía Zubiri, no Gaos, por “fenomenología entera”? La pregunta de fondo, sin embargo, es si tenemos posibilidad de saber con precisión y en sentido estricto, más allá de lo evocado por un recuerdo, cuáles eran los contenidos que conformaban para el Zubiri de principios de los años veinte del siglo pasado toda la fenomenología. La respuesta de Serrano de Haro es afirmativa, aunque le ha supuesto un trabajo historiográfico casi detectivesco para reconstruir el marco histórico y filosófico en el que tuvo lugar aquella charla evocada muchos años después,<sup>7</sup> y demostrar que tenemos todas las posibilidades de saber

7 He aquí un ejemplo del exquisito trabajo realizado en este sentido: «Resuelto el pequeño embrollo de la datación [del año], la única mínima duda que puede persistir es



también nosotros hoy lo que llegó a oídos de Gaos de la voz de aquel joven y modesto sacerdote, vestido de sobria manera.

Lo que nos importa destacar es que en aquella plática de la tarde del 10 de mayo de 1921 (Serrano de Haro, 2016: 20) por las calles y avenidas de Madrid, reconstruida palmo a palmo en *Paseo filosófico en Madrid*, Zubiri (1898-1983), sólo dos años mayor que Gaos (1900-1969), le explicó a éste, diez días antes de defender en examen público su tesis doctoral —21 de mayo de 1921— (Serrano de Haro, 2016: 24) bajo el título de *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*, la «fenomenología entera». La reconstrucción exacta de la cronología relativa a estos hechos —con apoyos hemerográficos de la época y testimonios orales del entorno de Zubiri— es uno de los aportes significativos de la investigación de Serrano de Haro a los estudios sobre la biografía de Gaos —y de Zubiri—,<sup>8</sup> por ende en cierta medida un dato de aporte para la comprensión a la edición de sus *Obras Completas*.

La tarea de esta reconstrucción histórica está obviamente enterada con las dos tareas enunciadas anteriormente, y los aportes que se sacan de una impactan también a las demás. Así, es de suponerse sin mayores reparos, por la cercanía de los dos acontecimientos,

si el encuentro cara a cara de Gaos con Zubiri y casi fantasmal con Ortega tuvo lugar en ocasión de la conferencia “El heroísmo de Don Juan”, pronunciada el martes 10 de mayo de 1921 a las 17,30 horas, o si ocurrió más bien con motivo de su continuación: “Don Juan y la mujer”, que fue pronunciada tras dos aplazamientos el martes 24 de mayo. A los efectos de mi estudio, una u otra fecha no comportan mayor diferencia que la relativa a que en la primera de ellas Zubiri estaba a punto de pasar su examen de doctorado en la Universidad Central, y en la segunda hacía tres días que lo había superado con toda brillantez. Una comprobación accidental de hemeroteca permite, en todo caso, descartar la segunda de estas posibilidades. La última semana del mes mayo de 1921 resultó en Madrid tan tormentosa y descargó unos aguaceros tan violentos, que *El Debate* de ese mismo día 24 de mayo describía «la avenida» de la Castellana en el sentido más literal de la palabra, que es el menos apto para paseos, charlas, y disquisiciones: “Por el paseo de la Castellana bajaba una corriente impetuosísima. Las sillas eran arrastradas y los transeúntes corrían despavoridos, buscando un sitio donde guarecerse” (Serrano de Haro, 2016: 19). Descartada la fecha del 24 de mayo, nos queda la fecha del 10 como la tarde primaveral de aquella dichosa plática sobre la fenomenología de Husserl, cuando corría el año de 1921.

8 construcción distinta, mucho más escueta, de las minuciosidades de aquel paseo recordado por Gaos aparece en Corominas-Vicens, 2006: 123. No está de más decir que Serrano de Haro considera poco viable esa alternativa (Serrano de Haro, 2016: 50, n. 4).

probada documentalmente por Serrano de Haro, que la explicación sobre la fenomenología que Gaos escuchó de Zubiri aquella tarde es la que está contenida en *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio* y que cuando Zubiri le explica a Gaos, unos días antes de defender su tesis doctoral sobre Husserl, la «fenomenología entera» no hace más que hablar de lo que en ese momento trae en la cabeza, y ensayar lo que habrá de exponer ante el tribunal que lo examinará.

Como un elemento aglutinante de las tres tareas hasta ahora enunciadas, no es tampoco sólo meramente anecdótico que aquel primer encuentro entre estas dos futuras personalidades de la filosofía se diera en el marco de la asistencia de ambos a escuchar una conferencia de Ortega y Gasset, al que al final, por cierto, aquella tarde no pudieron ni ver ni escuchar del todo. Este fracaso, sin embargo, estaría de alguna manera compensado con la circunstancia fortuita del encuentro entre Zubiri, Gaos y los otros compañeros estudiantes, que había empezado por escuchar al primero remontando la Castellana. La historia se irá encargando de mantenerlos filosóficamente unidos, al menos al inicio de su interacción: Ortega era a la sazón el director de la tesis doctoral de Zubiri, y éste lo será de la tesis de Gaos. Pero, por fortuna para la filosofía, ninguno tenía en sus planes mantenerse como *scholar* y discípulo del maestro, ni siquiera de Husserl; y gracias a ello abrieron ámbitos novedosos para la filosofía.

La cuarta tarea, la más importante para el libro de Serrano de Haro, es la anunciada nueva y actual —¡esta sí correcta!— introducción a Husserl, tal como aparece en el subtítulo del libro. Para nuestro propósito, que consiste en indicar que el Zubiri maduro —el que va de 1962, año de publicación de *Sobre la Esencia*, a 1980-1983, en que vieron la luz los tres volúmenes que conforman *Inteligencia Sentiente*— sostiene que la inteligencia sentiente es el fundamento de la conciencia intencional propugnada por Husserl, por un lado, y que la realidad es fundamento de todo aparecer, de todo fenómeno, por otro, nos vamos a mantener orbitando en el plano de la segunda de las cuatro tareas que hemos enumerado: sobre todo en la pregunta que se evita. El reproche de Serrano de Haro es que Zubiri siguió pensando sobre Husserl siempre de la misma manera, y que

la concepción zubiriana —lo mismo que la de Max Scheler—<sup>9</sup> es errónea. Lo que Serrano de Haro evita preguntarse a lo largo de las más de cien páginas dedicadas a exhibir el error de Zubiri —y a utilizarlo como contraste para exponer la comprensión verdadera y correcta de la fenomenología entera— es por qué éste no sólo no cambió de opinión sino que con el paso de los años, y mientras *Husserliana* iba publicando la obra del maestro, reforzó su postura y se alejó más y más de las tesis sobre la conciencia intencional de Husserl. Y no se lo pregunta porque su interés, al recorrer de nuevo —ficticiamente— aquellas calles por las que caminaron Zubiri y Gaos, es corregirle la plana al primero y exponer, ahora sí de forma correcta y verdadera, «la fenomenología entera».

Añadamos una palabra sobre el recurso a la ficción que un filósofo riguroso y exigente conceptualmente como Serrano de Haro requiere para exponer de nuevo la fenomenología: porque parece como que el hierro del mazo y la cuña de los conceptos topa de pronto con tal dureza que es preciso el rodeo por la suavidad más eficaz de la ficción y la metáfora a lo largo del camino, lo mismo que en cada parada. ¿En qué punto se hermanan el recuerdo, la ficción y los conceptos? En aquel en el que los recursos histórico-críticos se ven imposibilitados esencialmente para describir las cosas tal como sucedieron. Gaos sólo dice que caminaron con Zubiri de la Facultad de Letras de la entonces Universidad Central de Madrid, hoy Universidad Complutense, en la calle Ancha de San Bernardo, a la Residencia de Estudiantes, ubicada «a bastantes kilómetros» —unos

9 Serrano de Haro señala que la concepción que hace de los fenómenos puros esencias se remonta a Max Scheler; y que la paradoja es que en el mismo número inaugural del *Anuario de filosofía e investigación fenomenológica*, de 1913, aparecieran a la par tanto *Ideas para una fenomenología pura* y una *filosofía fenomenológica*, obra en la que Husserl explicaba su comprensión radical de fenómeno, como *El formalismo en la ética y la ética material de los valores*, la famosa obra de Max Scheler, en la que éste mostraba una comprensión objetivista de la fenomenología de Husserl, la misma que años más tarde Zubiri consagrará en su tesis doctoral. “La sección segunda de *El formalismo en la ética*, inmediatamente a continuación de la admirable defensa inicial del concepto de valor, brinda una dilucidación ‘de lo a priori y lo formal en general’ que establece con toda solemnidad el nexo de principio entre fenómeno y esencia, y entre ambos y la intuición o experiencia fenomenológica” (Serrano de Haro, 2016: 31).

tres—, al final de la Calle del Pinar, hoy marcada con los números 21-23.

Ayer como hoy, el trayecto más corto de la sede de Noviciado de la Facultad de Letras al antiguo Hipódromo y a la Residencia discurría a través de la calle Ancha de San Bernardo, recorrida en integridad hasta la glorieta de Quevedo. Tras subir la calle Eloy Gonzalo, los caminantes tendrían que descender el paseo del General Martínez Campos, rebasar la sede histórica de la Institución Libre de Enseñanza y dejar luego atrás la manzana de edificios de la Junta de Ampliación de Estudios: Residencia de Señoritas, de Niños, para así alcanzar finalmente el paseo de la Castellana a la altura de la Plaza de Castelar. Con poco más que cruzar la avenida, el paseante de ayer, igual que el peatón de hoy, topa con el tranquilo arranque de la calle del Pinar (Serrano de Haro, 2016: 49).

El problema que presenta este trayecto es que, mientras en su recuerdo Gaos se ve vivazmente junto a Zubiri «remontando la Castellana», en el texto que pone por escrito ese recuerdo el encuentro con esa majestuosa avenida queda reducido a su mero cruce. Así que para atender al recuerdo de Gaos y darle a la emblemática Castellana el protagonismo de ser remontada, Serrano de Haro «inventa» otro trayecto al que llama «ruta de Josep Pla», en base a la narración del recorrido que éste hace para llegar a escuchar a Ortega a la sede de San Bernardo de la Universidad el 4 de abril de 1921, desde “las afueras de Madrid, Castellana arriba” (Serrano de Haro, 2016: 50). Esta trayectoria —recorrida por Pla en sentido contrario— iniciaría en la calle Ancha de San Bernardo hasta la glorieta consagrada al mismo patrono; ahí tomaría por la derecha la calle Carranza que a partir de la glorieta de Bilbao cambia a Sagasta y desemboca en la glorieta de Alonso Martínez. Aquí empieza la calle Génova que desemboca en la bella Plaza de Colón, término del Paseo de Recoletos y principio del Paseo de la Castellana. Los dos kilómetros que hay de la Plaza de Colón a la Residencia de Estudiantes parecen convenir más al recuerdo de Gaos que se ve a sí mismo «dándole la derecha a Zubiri» y toda su atención en unas aceras que no sólo no distraen del diálogo filosófico sino que, en este caso, parecen dispuestas para ello.

Habiendo elaborado con cuidada antelación su propia ruta, echando mano de ejemplos sobre el aparecer de cosas que le salen al paso a cualquier caminante, Serrano de Haro imagina echar a andar, absorto por esas calles, mientras va explicando para lector del que se hace acompañar, de manera por demás amena y salpicada de anécdotas históricas y costumbristas de un Madrid que se muestra todo en cada calle, en cada glorieta, en cada casona y palacete, en todo edificio eclesiástico y del gobierno civil, en cada personaje de los muchos que desfilan convocados por el recuerdo, la fenomenología entera en tres grandes paradas: qué es un fenómeno y cómo el fenómeno se dice de varias maneras (parte segunda del estudio); qué es la fenomenología pura, lo que llama «la ontología del aparecer», y cómo puede ser expuesta y articulada desde algunos grandes descriptores fenomenológicos sintéticos como el cartesianismo de la vida, el trascendentalismo maduro, la egología encarnada y la predonación del mundo a la experiencia (parte tercera y central del libro); y antes de llegar provisionalmente a su destino, sin prisa, se ocupa de la epojé, la reducción trascendental y la intersubjetividad (parte cuarta). En la ficción de esta caminata, Castellana arriba, quedan amalgamados de nueva forma los hechos relativos al encuentro entre Ortega, Zubiri y Gaos, los orígenes filosóficos comunes, los deslindes posteriores entre ellos, y las nuevas condiciones generadas por todas estas aclaraciones para exponer en limpio de nuevo la fenomenología.

¿Cuáles son, según Serrano de Haro, los contenidos que debe tener esta nueva exposición, de modo que con ellos se corrija de una vez por todas el error en el que ha vivido la comprensión hispano hablante de la fenomenología? ¿Y en qué orden deben ser expuestos dichos contenidos? Los acabamos de enunciar. Ahora hemos de detenernos en ellos un poco más.

Que sobre las posibilidades de la ruta de aquel paseo, Serrano de Haro elabore una nueva es altamente significativo porque su propio discurso introductorio a Husserl se aparta también de lo que mandan los cánones en un trabajo de esta naturaleza. Así, por ejemplo, es casi un tópico empezar una exposición de la fenomenología con el tema de la epojé, mientras que él decide que ese sea el final del camino. Él mismo dice que no es costumbre empezar la introducción a una

gran filosofía “con una antigua y cuestionable interpretación de su obra” (Serrano de Haro, 2016: 13), como la que tiene sus inicios en Zubiri. Sin embargo, ante estos dos riesgos que corre hay que decir que de otro modo hubiéramos tenido una extraordinaria introducción a Husserl, sin duda alguna; pero sin la sustancia que le aporta la dialéctica de las posiciones entre Husserl y Zubiri —y sus escuelas—, a las que hay que sumar la discusión crítica sobre la postura del propio autor de la introducción, ya sobre Husserl, sobre Zubiri, o sobre sus propias tesis respecto a las cosas mismas como, por ejemplo, su concepto de la ontología del aparecer, o lo que propone como descriptores fenomenológicos y su orden de exposición. La tarea de discutir críticamente su propia ruta nos distraería de atender a los grandes contenidos de la fenomenología que, si le seguimos el paso, escucharemos remontando la Castellana. Y le escucharemos con la misma atención y honestidad que Gaos a Zubiri. Pero tendremos que sostener al término del paseo que la nueva y creativa exposición de la fenomenología entera, en el diálogo con ese compañero imaginario que ha sido este lector, no cambia en nada sino que refuerza el juicio crítico de Zubiri de 1962 en *Sobre la Esencia*: “La filosofía de Husserl, la Fenomenología, jamás nos dice qué es algo, sino cuál es el modo de conciencia en que es dado” (Zubiri, 1998: 28). El deslinde de matices en esta afirmación nos indica que, en la pretensión de ocuparse de lo que es primero, ambos filósofos preguntan desde parajes distintos: Husserl, desde un cartesianismo plenamente asumido, se hace cuestión de lo que es primero en el orden de lo dado a una conciencia cuya esencia es la intencionalidad; y Zubiri, desde el espíritu que anima a Aristóteles frente a Platón y todo platonismo, pregunta por la esencia física de las cosas, reales en tanto reales, independientemente de que sean fenómenos para la conciencia.

Dado que la cuarta tarea, la de una exposición nueva de la fenomenología entera, ocupa el grueso de este ficticio *Paseo filosófico* en el que escuchamos qué es la fenomenología, y cuáles son los grandes temas en los que se expone, indiquemos el contenido en las partes de esta exposición.

El *Paseo filosófico en Madrid. Introducción a Husserl* tiene un preámbulo y cuatro partes.

En el Preámbulo se indica, ya en el primer renglón, que “la antigua anécdota de un ameno paseo en culta conversación filosófica por la ciudad de Madrid sirve a este libro de excusa, de motivo, de razón, para ofrecer una peculiar introducción a la fenomenología trascendental” (Serrano de Haro, 2016: 11). Esa conversación filosófica entre Zubiri y Gaos giró en torno a la exposición “con notable convicción de la forma modélica de comprender el pensamiento de Husserl” (Serrano de Haro, 2016: 11). Esta comprensión “ha dominado en el mundo hispanoparlante a lo largo del siglo XX” (Serrano de Haro, 2016: 11). Y aún hoy, en la segunda década del siglo XXI, “conserva la credibilidad difusa pero tenaz de lo que se da por bueno” (Serrano de Haro, 2016: 11). Es que detrás está el prestigio de Xavier Zubiri, que se remonta ya a su época de estudiante.

La Parte Primera lleva por título “«La fenomenología entera» expuesta al paso”, y su objetivo es explicar *in extenso* la perspectiva de Zubiri sobre la esencia de la fenomenología y, sobre todo, someterla a crítica. Los logros conceptuales de esta parte inicial se convierten en una pantalla de contraste respecto de la correcta comprensión de la fenomenología trascendental que exponen las tres partes subsiguientes. ¿En qué consiste para Zubiri toda la fenomenología? En un objetivismo radical de esencias, según lo condensa el siguiente párrafo.

Zubiri pensó siempre que los fenómenos de la fenomenología son por principio esencias; es decir, entidades objetivas universales, sólo que depuradas de mundanidad y aseguradas en su objetividad gracias a un complejo procedimiento metódico. El fenómeno es «lo que aparece», pero el fenómeno puro que aparece a la mirada fenomenológica no es nunca una rosa que pueda llevarse en la mano o que pueda sorprender en un seto, como tampoco lo es el colorido rojo, verde o rosa de esa efímera flor individual. El fenómeno puro sería exclusivamente «la esencia de la rosa», o bien la esencia del rojo, del verde, la esencia color, cualidad, figura espacial, etc. La captación

fenomenológica se desentendería deliberadamente de las existencias efectivas, contingentes, con el propósito de atenerse en exclusiva a «lo que aparece en tanto que aparece», cuya índole propia poseería siempre un carácter atemporal, una consistencia ajena a toda fluencia, duración o cambio. Igual que los números o las figuras geométricas, «el fenómeno puro es la esencia, es ser: ser hombre, ser piedra, ser caballo, ser astro, ser verde, etc.», tal como Zubiri seguirá diciendo más adelante.<sup>10</sup> Ante el filósofo fenomenólogo desaparecen, por tanto, las calles pobladas de esta o de aquella ciudad, con su presente irrepetible; y únicamente deja él subsistir las *nociones* esenciales de «ciudad», «persona», «presente», quizá «flor», entidades atemporales sobre las cuales pueda formular juicios apodícticos que resulten válidos respecto de toda ciudad singular, de toda persona individual, de todo tiempo pasajero, etc. (Serrano de Haro, 2016: 22).

Hay un punto en el que Zubiri no se equivoca —si concediéramos del todo la idea de una mala interpretación—: la fenomenología se inscribe entre las filosofías modernas —racionalistas (Descartes), empiristas (Locke y Hume) o idealistas (Kant y Hegel)— de la captación de las cosas, entre las filosofías que se preguntan cómo es que, percibiendo sensiblemente lo particular, el yo tiene ideas; entre las filosofías que piensan —con los matices que hay que hacer en cada caso— que la filosofía primera es crítica del conocimiento y que la metafísica es imposible. Es, pues, una más de las filosofías de la correlación, propias de la época moderna: el yo y las cosas se relacionan en una serie de condiciones según las cuales aquellas no hacen más que aparecer a la conciencia de acuerdo a una normativa determinada no por las cosas sino por el yo, en la línea de la revolución copernicana operada por Kant. A la persistente pregunta de cómo es que siendo la percepción siempre de lo singular el yo logra conceptos de esencia, universales y necesarios, se le ofrece como respuesta el aparecer y su regularidad, haciendo de su constancia, ya ni siquiera del mero fenómeno, la esencia, una esencia que deja de estar referida a cosa alguna. La pregunta de Husserl versa, en

10. En nota a pie de página, Serrano de Haro cita *Cinco Lecciones de Filosofía* (Serrano de Haro, 2016: 22).



definitiva, sobre el misterio de la captación por parte del yo: lo que capta, lo captado y la captación misma quedan recogidos bajo el concepto de fenómeno.

Ya se lo resuelva según un objetivismo de esencias, o según la ontología del aparecer que propone Serrano de Haro, desde el principio Zubiri está buscando una cosa diferente de la que está buscando Husserl, también desde sus lejanos inicios en la *Filosofía de la aritmética*. Zubiri es lo que se llama un realista poscartesiano, mientras que Husserl es un cartesiano poskantiano, antisustancialista, un filósofo moderno. Uno y otro afinaron sus teorías con el paso de los años; y en el caso de Zubiri, con un apoyo fundamental en Husserl, pero igualmente en Aristóteles, Santo Tomás, Duns Escoto, Suárez, Descartes, Kant, Hegel, y el propio Heidegger. Zubiri tiene claro que aunque no se debe hacer filosofía como si Descartes y Kant no hubieran dejado ya su impronta, una filosofía realista no tiene cerrada toda posibilidad por una razón de peso: las cosas no son lo que son en virtud de que aparecen y son pensadas, sino que son lo que son aunque nadie nunca las piense y aunque no aparezcan, son lo que son antes de que yo las piense, y siguen siendo lo que son cuando el yo deja de pensarlas y desaparecen de su horizonte. Tal cosa la sabemos precisamente porque podemos pensar la realidad de esas cosas, sin que el pensar sea condición de la realidad. Si bien es verdad que la relación del yo con las cosas en tanto que pensadas debe ser estudiada sin concesiones, y que en la región ontológica del *cogito* se puede hablar del yo como de un *fundamentum inconsumum*, se lo debe hacer de forma relativa y no absoluta, pues el pensamiento no es el principio formal de la realidad de las cosas que no tienen la forma del yo, ni tampoco de su mero aparecer. Las cosas son reales, son lo que son, aunque no sean pensadas.

El temor de parecer realistas ingenuos, la creencia de que la realidad no es suficiente fundamento y el destacado papel del yo en el proceso y la estructura del conocimiento descubierto por Descartes invadió el ánimo de la filosofía —hasta Heidegger—, y en lugar de atender al sentido de la evidencia de que las cosas son reales tal como son, conmigo o sin mí, ese ánimo moderno se impuso la tarea de hacer de ese papel destacado del yo un papel absoluto. Aún en

nuestros días es un prejuicio muy endurecido creer que la filosofía sobre la realidad precisa una crítica del conocimiento que objeque los límites y alcances de la razón antes de que ésta esté lista para hacer por la realidad. ¡Como si la razón, o la conciencia, se sostuviera sobre sí misma! Esta alternativa, sin embargo, sí que ha mostrado que, cada vez que se la sigue, la filosofía primera termina siendo una epistemología muy elaborada y sofisticada, como en el caso de Husserl, pero sin ocuparse de lleno de las cosas en su independencia y alteridad respecto de esa conciencia. ¿Se puede tener alguna duda de que ni el Heidegger de *Ser y Tiempo*, con sus afanes de presocratismo, se ha librado de esta inercia al darle al *Dasein* la centralidad que tiene respecto del ser-en-el-mundo y del sentido del ser del ente en general, y que el giro que hace del ser como *Ereignis* es la huida hacia una especie de hegelianismo mistificado?

Efectivamente, Zubiri siempre pensó que la fenomenología era una filosofía de la correlación entre la conciencia y las cosas, que pretendía que la filosofía primera versara sobre el modo como la conciencia capta las cosas o como éstas se le aparecen. Y con ser verdad que hay un momento en que hay una relación de algunas cosas a la conciencia, y que por ese camino se llega al fondo cuando damos con el asiento de dicha conciencia —que en Husserl tiene naturaleza de intencionalidad—, es palmaria la evidencia, por otro lado, de que las cosas no empiezan su realidad con la relación a la conciencia, sino que la tenían ya antes de ella así tal cual ahora son.

¿Por qué Zubiri pensó siempre que los fenómenos de la fenomenología son esencias? Desde luego, no sólo ni en primer lugar porque la autoridad de Max Scheler lo dijera. Sino sobre todo porque lo que Zubiri se está preguntando —desde los inicios mismos de su andadura filosófica— en su proyecto de investigación es qué es la esencia de una cosa real, aparezca o no, sea pensada o no lo sea; y dado que todo filósofo que haga filosofía primera en el fondo se está haciendo esta pregunta, su análisis y crítica de la filosofía de Descartes a Husserl, y hasta Heidegger, es para saber si se han ocupado del asunto y en qué medida, o si lo han evadido y la esencia de lo real se les ha ido de las manos. Los modernos en general lo han evadido; y los premodernos, como Duns Escoto, Santo Tomás o Aristóteles han

respondido de una manera que en alguna medida ya no alcanza del todo para el estado de cosas que tiene el mundo de nuestro tiempo, con los avances innegables de las ciencias en general y de las ciencias naturales en particular. Al hacer de lo que aparece a la conciencia intencional el punto de partida de la investigación filosófica, Husserl no ha llegado si quiera a estar cerca de plantear el problema verdadero de la filosofía por lo que sea la esencia de una cosa en su carácter físico, y le ha asignado a sus investigaciones un campo y unos límites, cual debe ser en términos metodológicos incluso para la filosofía primera.

Dado que la crítica de Serrano de Haro a Zubiri está tan comprometida con el cartesianismo de Husserl, no tiene ojos para la génesis de un pensamiento realista que viene de más lejos que la modernidad y que, sin negarla del todo, sabe mirarle con objetividad sus límites. Efectivamente, Zubiri quizá no tenga —porque no es eso lo que le interesa— un conocimiento de la filigrana fenomenológica que corresponde al de un *scholar* de Husserl, logrado con tesón a lo largo de tantos años; pero descubrió muy pronto en qué medida su lema de ir «a las cosas mismas» estaba lleno de rendimientos modernos y quedaba atrapado por ellos, mirando las cosas sólo por el costado de su fenómeno y aparecer-*me*, no por el núcleo duro de la esencia que le pertenece, que es suya, me aparezca o no a la conciencia. La investigación crítica sobre las relaciones entre el fenómeno y la realidad tendrán que continuar.

La Parte Segunda se titula “En busca de los fenómenos” y encuentra justificación en el hecho de que, dado que los fenómenos de la fenomenología no son objetividades puras, es preciso echar a andar esa nueva caminata que diga, en apego a los textos y no a sus interpretaciones, qué debe entenderse por fenómeno. El resultado de esta búsqueda es que el fenómeno de la fenomenología se dice de varias maneras, que tiene en su concepto una articulación al menos cuádruple. En primer lugar —sólo en el orden de la exposición—, el fenómeno es el suceso por el que atraviesa una vida consciente y en la cual se «produce» la manifestación. En este primer sentido, fenómeno se refiere a la vida inmanente de la conciencia, a la vivencia de la experiencia como, por ejemplo, en el caso de la visión

al acto de estar viendo. Es la vivencia concreta de toda intuición: el tener presente, o el tener evocado o representado, un cierto objeto. El acto mismo de la presentación, evocación o representación es a lo que debe llamarse fenómeno en este primer sentido. “No cabe fenómeno sin vivencia, entendiendo por esta última el suceso por el que atraviesa una vida consciente y en el cual se produce la manifestación; el aparecer ocurre en primera persona, le ocurre a una vida en un momento del tiempo de su conciencia” (Serrano de Haro, 2016: 66). En este sentido, el fenómeno es cada vez mío porque se trata de una vivencia en primera persona, concretísima, particular, sobre la que cae el peso de la prueba de lo que es absolutamente indudable, verdadero por tanto, tal como Descartes lo pensó. Este primer sentido de fenómeno se convierte en el núcleo de ese átomo que es la subjetividad, en torno al cual se mueven las órbitas de todo otro sentido de fenómeno, incluido el de la predonación originaria de mundo. De hecho, el paso de la primera a la tercera persona y a la intersubjetividad, es la cruz de la fenomenología, que no se atreverá nunca a hablar del otro como otro o del objeto como cosa real, como independiente de la conciencia, sino bajo la mediación de la vivencia en primera persona. Lo cual resulta paradójico porque el desarrollo y los avances que las ciencias naturales han alcanzado en el siglo XX, sobre todo en los entornos de la física, química y biología, no han necesitado a cada paso de su método la violencia del recurso a la vivencia de la primera persona cuando han dado un paso seguro en sus demostraciones sino que, sin empacho alguno, hablan de los objetos de esas regiones ontológicas en tercera persona, como algo cuya suficiencia constitucional pertenece a las cosas mismas y no les viene dada por la conciencia. La paradoja tiene una vuelta de tuerca en el hecho de que Husserl, sabiendo cómo proceden los métodos en esos ámbitos, radicalice a partir de 1913, con *Ideas I*, la vivencia de la primera persona como *conditio sine qua non* de todo conocimiento verdadero. Pero ni el juicio negativo de Heidegger sobre el estado del avance de las ciencias naturales convenció a Zubiri de que en esas regiones ontológicas teníamos sólo conocimiento ingenuo y, por su propia cuenta, se toma en serio tanto sus métodos experimentales como los resultados de sus investigaciones que, despreocupados de

la valoración prejuiciosamente negativa que no pocas veces viene de la filosofía, parecen decir finalmente en qué consiste la realidad de la naturaleza y su dinámica, de la vida y de la materia,<sup>11</sup> más allá de su puro aparecer. La filosofía no se puede desentender tan rápido del estado de cosas en que las investigaciones científicas tienen por ahora este mundo, bajo el argumento de que todo debe pasar por una vivencia en primera persona para garantizar su progreso y verdad o que, dado que la ciencia no piensa,<sup>12</sup> la filosofía está autorizada a mirar en otra dirección, evadiendo irresponsablemente el asunto con una tesis como la de que lo fundamental es el sentido que las cosas tienen en los diferentes contextos en los que van siendo inscritas por la acción humana. Si las ciencias han demostrado que pueden conocer la realidad, moviéndose libre y adecuadamente entre la primera y la tercera persona, entre los métodos que requieren la corrección del pensamiento y las cosas reales, la pregunta es entonces qué es esa realidad y en qué consiste su esencia. De modo que la pregunta olvidada por la tradición no es cuál es el sentido principal de ser, qué es lo que queremos decir cuando decimos ser, tarea programática al menos del primer Heidegger; sino que la pregunta que ha caído en el olvido es qué es una cosa real y, sobre todo, qué es la esencia de una cosa real. Horadar la soberbia de la primera persona –sin ingenuidad– con la modestia de la tercera ha sido el mérito de *Sobre la Esencia*, *Estructura Dinámica de la Realidad*, *Sobre la Realidad*, y muchos

11 Zubiri se esforzó por mantenerse al tanto del estado de los avances de las ciencias naturales (física, química y biología) al menos durante la primera mitad del siglo XX. Cfr. Corominas, J. – Vicens, J. A., 2006: 157ss.

12 La frase de Heidegger no pocas veces ha sido sacada de su contexto para hacerla decir cosas que Heidegger nunca hubiera dicho. Lo que esa frase dice es que la ciencia moderna, de hecho, se ha ido decantando por el cálculo y ha dejado de lado la reflexión, el pensamiento, por las preguntas últimas de las cosas. “El hecho de que la ciencia no pueda *pensar* no es una carencia sino una ventaja. Esta ventaja le asegura a la ciencia la posibilidad de introducirse en cada zona de objetos según el modo de la investigación y de instalarse en aquella” (Heidegger, 2001: 98). Pero el pensamiento –entiéndase: la filosofía–, más que girar hacia uno de los lados de lo calculado para preguntarse por el sentido de las cosas en el mundo, debe seguir de frente y preguntarse sobre la esencia de eso que es susceptible de ser calculado –medido y pesado–, con la precisión técnica que sólo la ciencia moderna ha engendrado.

otros trabajos del Zubiri maduro, cuyos impulsos iniciales podemos encontrar ya *in nuce* en *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*.

En segundo lugar, el concepto de fenómeno se aplica al objeto intuido, a lo que aparece. No es sólo el acto de estar viendo, sino a una el objeto visto mismo en tanto visto, no en tanto objeto real. Es lo que aparece *hic et nunc*, tal como vale para la percepción que ha de llevarse a cabo. Es el objeto bajo la óptica distintiva de lo que está apareciendo en el nexa que mantiene con la vivencia correspondiente de intuición. El objeto intuido es fenómeno por ser intuido, es fenómeno gracias a la experiencia: “no hace falta decir que se trata, sólo, siempre, del objeto bajo la óptica distintiva de ser lo que está apareciendo” (Serrano de Haro, 2016: 66).

En tercer lugar, se llama fenómeno a la densidad de la vivencia, a los componentes que forman parte efectiva de ella, especialmente los contenidos de sensación. Estos contenidos son multiplicidades sensibles inherentes al ver, oír, tocar; están íntimamente sufridos, sentidos, pero no aparecen. Entran en la vivencia perceptiva de la intuición, pero no son las propiedades del objeto intuido sino sensaciones vividas.

Tanto en descripción directa como en argumentación polémica, la obra de 1900 *Investigaciones Lógicas* resaltó la necesidad de distinguir, de nuevo frente al empirismo, las sensaciones vividas (parte importante de este tercer sentido de fenómeno) y las propiedades aparentes de color, dureza, textura, etc., del objeto (parte importante del segundo sentido) (Serrano de Haro, 2016, 67).

Finalmente, es fenómeno también el modo peculiar en que el objeto se expone a la intuición, la orientación en la que una cosa se ofrece, la perspectiva en la que se exhibe. Se trata del tipo específico de vivencia intuitiva del modo de darse el objeto —si en persona, en recuerdo o anticipación, en imagen o en otras formas complejas— combinado con un modo de aparecer del objeto. En el ejemplo de la acción de ver, fenómeno es también la vista como tal.

Distinguiendo en la vivencia —patria de la estructura cuaternaria del fenómeno— un plano de atención, conformado por aquello a lo que se dirige directamente la vivencia, de un plano de co-atención, es decir, de aquello que queda intencionado de manera colateral en

la misma vivencia; y todavía: de un plano más amplio conformado por el horizonte perceptivo de toda vivencia, es traído a fenómeno el mundo mismo en predonación originaria,<sup>13</sup> con lo que el concepto de fenómeno suma ahora cinco modos.

Con este mapa sobre la estructura del concepto de fenómeno, que tiene en la predonación originaria del mundo algo así como su continente más amplio, está puesta la plataforma para un renovado paseo por la fenomenología más madura, tema de la Parte Tercera titulada “Nueva andadura de la fenomenología”, que trata precisamente sobre la fenomenología pura y sus conexiones estructurales, las estructuras universales del fenómeno, que Serrano de Haro llama ontología del aparecer.

El examen se concentrará ahora sobre la vertiente más propiamente subjetiva, por así decir, del acontecimiento unitario. Se ocupará de la vida individual, individualizada, a la que sucede en primera persona el aparecer —primer concepto de fenómeno—; analizará la densidad interna de las propias vivencias, como enjundia de los rasgos, momentos y factores que sostienen la intencionalidad —tercer concepto—; y ahondará, por fin, en los modos numerosos de la donación —cuarto concepto—, que se ligan de una manera señalada al cuerpo ágil del yo. En cada uno de estos respectos: vida inmanente, densidad de las vivencias, corporalidad del yo, cuanto mayor es la riqueza que adquieren los análisis fenomenológicos, tanto mayor es la interdependencia que vincula unas con otras las distintas dimensiones, y tanto más se esclarece la conexión de las recién citadas con el fenómeno universal del mundo (Serrano de Haro, 2016: 121).

¿De qué se ocupa la fenomenología pura sino de la indagación sobre la perspectiva más propiamente subjetiva de esa complejidad que es el fenómeno y que tiene en la vivencia de la temporalidad su

13 “La aportación decisiva estriba en la tesis husserliana de que el horizonte de desatención que es interno a la percepción sensible trae a fenómeno al mundo mismo en su formidable exterioridad. Esas nieblas intuitivas del horizonte son, en su vaguedad, las depositarias de la conciencia pasiva del mundo. «Pasivas», pues se alzan por sí solas, sin intervención de la mirada interesada; pero «del mundo», pues son responsables de que toda percepción atenta cuente de antemano con la experiencia del todo que la desborda; gracias a ellas, la percepción está en todo momento experimentando mundo sin necesidad de destacarlo o codestacarlo en ninguno” (Serrano de Haro, 2016: 91).

dimensión más radical y estrictamente fundamental? No es ninguna casualidad que el análisis de la conciencia pasiva del tiempo, de su ley de inmanencia, sea la puerta de entrada para la exposición de la fenomenología pura, con el recurso metodológico de cuatro grandes descriptores fenomenológicos que estructuran esta parte central del estudio y que aquí sólo enunciaremos: cartesianismo de la vida, trascendentalismo maduro, egología encarnada y predonación del mundo a la experiencia. Para comprender por qué la esencia física de lo real, verdadero interés de Zubiri, está ya lejos de los temas centrales de la fenomenología pura de Husserl basta caer en la cuenta de que el núcleo de ésta lo conforma la vertiente más plenamente subjetiva de la estructura que es el fenómeno.

La Parte Cuarta y última del libro lleva por título “La crisis de la ontología natural”, y se ocupa de la epojé fenomenológica, la reducción trascendental y la intersubjetividad, es decir, la vida de conciencia de los otros.

El interés de esta breve reseña es mostrar cuáles son, según Serrano de Haro, los contenidos que comprende la fenomenología entera, corregida de las faltas en las que Zubiri la dejó instalada hace casi cien años.

Sin embargo, hasta un lector poco avezado podrá notar—incluso en las brevísimas notas que aquí hemos apuntado— en qué medida el fenómeno, en cualquiera de sus cinco acepciones, incluida por tanto la predonación del mundo, queda referido al polo de la conciencia y no hay una sola referencia, sugerencia o indicación en relación a la esencia física de las cosas en tanto reales, preocupación de Zubiri y de toda filosofía primera. Así que, con ser cierto que hay una diferencia entre la conceptualización de fenómeno según la lectura de Zubiri—desde *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio* hasta *Cinco lecciones de filosofía*— y la lectura de Serrano de Haro, la crítica de Zubiri al olvido que hay en la fenomenología sobre el tema de la esencia física y la constitución real de las cosas—antes de que aparezcan y para que puedan aparecer— no sólo se mantiene sino que se refuerza. El preguntar de Husserl sobre lo que es primero se mantiene en el ámbito y la dimensión del aparecer, un ámbito en el que nadie ha ido ni más lejos ni más profundo que él en la investigación. En el ámbito



del aparecer, Husserl ha preguntado radicalmente; pero las cosas, no las preguntas, tienen un ámbito verdaderamente radical: el de su realidad, el de la suficiencia de su propia constitución que las hace ser reales, aparezcan o no como el correlato subjetivo u objetivo de una vivencia.

Es un hecho que las cosas son anteriores y posteriores al pensamiento, son reales. Y aunque esto lo sepamos sólo porque lo pensamos, no podemos concluir de ahí que el pensamiento sea fundamento último de eso que piensa. Sino precisamente el revés. La realidad es el fundamento de todo, también del pensamiento. Así que apuntemos brevemente cómo es que el genio de Zubiri traspasa la fenomenología e invierte la perspectiva subjetiva de la fenomenología por una perspectiva real.

### *Zubiri y el traspaso a la fenomenología*

En 1962 Zubiri publicó *Sobre la Esencia*, cuya parte segunda lleva por título “Algunas ideas clásicas acerca de la esencia”. Inicia con la exposición de la fenomenología de Husserl y luego hace un recorrido por la historia de la filosofía con Hegel, Descartes, Leibniz, Kant y termina con Aristóteles. Así, en ese orden. El método que sigue con cada autor consiste en exponer su propio concepto de esencia y luego someterlo a crítica de modo que en cada deslinde se afirma un camino que se abandonará, y se alcanza alguna clarificación sobre los derroteros desde los que se estudiará la esencia de lo real.

Desde el horizonte de la pregunta por la esencia de lo real, dice Zubiri que “al desviarse de las cosas y dirigirse a la conciencia en beneficio de un saber absoluto, Husserl ha perdido, en el enfoque mismo de la cuestión, lo esencial de la realidad. Logrará a lo sumo un tipo de «pensar esencial», pero jamás la esencia de las cosas” (Zubiri, 1998: 29). ¿Cuál es la razón de este fracaso? ¿por qué Husserl ha perdido lo esencial de la realidad en el enfoque mismo de las cosas? Por la índole intencional que le atribuye a la conciencia y, derivado de esta atribución, por la índole de fenómeno que le atribuye al objeto. Pero “la conciencia no consiste formalmente en ‘ser-intención-de’”,

sino en ser «actualización' de su objeto» (Zubiri, 1998: 29). Lo que hace la conciencia —más adelante Zubiri hablará de inteligencia— es hacer presente algo en ella que a todas luces es distinto de ella, que no tiene estatuto de mero *ob-jectum* sino que es real, que es de suyo eso que se hace presente. Pero si ya no hablamos de conciencia intencional y de fenómeno sino de actualización en la inteligencia sentiente y de realidad, hemos salido de los lindes de la fenomenología para ir a parar en una filosofía primera que se pregunta por la esencia física de la cosa real y que con todo derecho debe ser llamada metafísica. Ahora bien, si esa filosofía primera se pregunta por la esencia de la cosa real en tanto actualizada en la inteligencia sentiente, entonces es una metafísica que debe ser llamada con toda propiedad noología —y no mera epistemología o crítica del conocimiento— porque se ocupa de la esencia de la inteligencia sentiente, del *nous*.

En conclusión, en la estela de la fenomenología del maestro, explorador incansable de todos los rincones de la conciencia subjetiva intencional, Zubiri recoge el arrojito de Aristóteles, sin pasar por alto que un Descartes, un Kant y un Husserl pertenecen ya al patrimonio de la filosofía, para dar cuenta de lo que es primero en el orden de la realidad, del conocer y de los primeros principios, para hacer verdadera filosofía primera de lo real.

## Referencias bibliográficas

- Corominas, J.-Vicens, J. A. (2006). *Xavier Zubiri. La soledad sonora*, Madrid: Taurus.
- Ferrater Mora, J. (1979). *Diccionario de Filosofía*, Madrid: Alianza.
- Gaos, J. (2015). *Confesiones profesionales. Aforística*, Madrid: Técno.
- Heidegger, M. (1997a). *El ser y el tiempo*. Gaos, J. trad. México: FCE.
- (1997b). *Ser y Tiempo*. Editorial Universitaria, S. A. Chile. Traducción de Jorge Eduardo Rivera.
- (2001). “¿Qué quiere decir pensar?”, en *Conferencias y Artículos*, Barjau, E. trad. Barcelona: Ediciones del Serbal., pp. 95-105.
- Husserl, E. (1995). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Gaos, J. trad. México: FCE.
- (2013). *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Primero: Introducción general a la fenomenología pura*, Ziri6n, A. trad. México: FCE.
- Rodr6guez de Lecea, T. (2001). “Plan de publicaci6n de la obra completa de Jos6 Gaos” en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 18.
- Serrano de Haro, A. (2016). *Paseo filos6fico en Madrid. Introducci6n a Husserl*, Madrid: Trotta.
- Ziri6n, A. (2003). *Historia de la fenomenología en México*,., Morelia: Red Utopía, A. C., Jitanjáfora.
- Zubiri, X. (1983). *Inteligencia y Raz6n*, Alianza/Fundaci6n Xavier Zubiri, Madrid.
- (1995). *Estructura Dinámica de la Realidad*, Madrid: Alianza/Fundaci6n Xavier Zubiri,
- (1998a). *Sobre la Esencia*, Madrid: Alianza/Fundaci6n Xavier Zubiri.
- (1998b). *Inteligencia Sentiente. \*Inteligencia y Realidad*, Madrid: Alianza/Fundaci6n Xavier Zubiri.
- (1999). *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*, en *Primeros escritos (1921-1926)*, Madrid: Alianza/Fundaci6n Xavier Zubiri.
- (2001). *Sobre la Realidad*, Madrid: Alianza/Fundaci6n Xavier Zubiri.
- (2002). *Inteligencia y Logos*, Madrid: Alianza/Fundaci6n Xavier Zubiri.