

---

## **MOMENTO DE ALTERIDAD DENTRO DE APREHENSIÓN DE LA REALIDAD**

---

Ver: *Sujeto*

---

«Porque lo esencial, a mi modo de ver, de la obra de Arte no es ser expresión de la vida del Espíritu, sino expresión de la actualidad de la realidad en mí como realidad.

Y esto no acontece solamente en el Arte, es que acontece con otras disciplinas. Sería una falsedad pensar que la manera primaria como la inteligencia aprehende lo real es la Lógica. Esto es falso. La verdad real es la actualidad mismo de lo real en su aprehensión, en su aprehensión simple (1) en la inteligencia a la cual se presenta, y lo que llamamos Lógica es pura y simplemente la expresión de esa primaria verdad real. ¿Se va a decir por esto que la Lógica es subjetiva?; ¿qué es la vida del Espíritu? Sí y no.

Lo mismo se puede y se debe decir de la Ética. [...]

La Lógica, la Ética y el Arte son *tres expresiones de la actualidad primordial de la realidad* en la inteligencia, en la voluntad y en el sentimiento atemperante del hombre.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre el sentimiento y la volición*. Madrid: Alianza Editorial, 1992, p. 350-351]

---

(1) En estos años Zubiri todavía afirmaba, como en *Sobre la esencia*, que la verdad real es el resultado de la actualización intelectual de la cosa en la "aprehensión simple" (*Sobre la esencia*, pp. 16 y 353). Es en *Inteligencia sentiente* donde va a diferenciar por primera vez entre "aprehensión primordial" y "aprehensión simple"; así, en el siguiente párrafo: "Si en la impresión de realidad se toma tan sólo el momento de alteridad por sí mismo, entonces se pensaría que la aprehensión primordial de realidad no es sino una *simple aprehensión*. Porque en la simple aprehensión, 'simple' significa clásicamente que aún no se afirma la realidad de lo aprehendido, sino que se deja reducido lo aprehendido a mera alteridad. En la simple aprehensión tendría la alteridad como algo que reposa sobre sí mismo sin inscribirlo dentro de la afección y de la fuerza de imposición de la realidad. Es menester, por el contrario, inscribir el momento propio de alteridad dentro de la impresión de realidad en cuanto afección y en cuanto fuerza

de imposición. Y entonces ya no es simple aprehensión, sino que es más bien lo que tantas veces he llamado *aprehensión simple* de la realidad, y que ahora llamo aprehensión primordial de realidad. He eliminado aquella expresión para evitar la confusión con simple aprehensión" (*Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*, pp. 66-7). Sobre la "simple aprehensión", a diferencia de la "aprehensión primordial", cf. *Inteligencia y logos*, p. 86.



«Las esencias son activas por sí mismas; es decir, no pueden ser lo que son sino dando de sí aquello que se traduce en sus acciones.

Atendamos ahora a algunos caracteres que tiene esta respectividad. En primer lugar, a poco que uno reflexione, se comprende que todas las sustantividades del Universo, por lo menos aquellas a las que es accesible una experiencia, son constitutivamente emergentes. Ninguna reposa sobre sí misma; en una o en otra forma emergen; por lo menos, emergen en el Mundo, en esa respectividad de la cual forman parte y de la que son momentos internos. Aquí la palabra emergencia no significa más que lo que dice su etimología *e-mergere*, que sale de allí. En segundo lugar, estas cosas, las sustantividades, no solamente son emergentes, sino que esta emergencia tiene carácter substratual; toda esta emergencia se apoya siempre en un substrato, sin que el substrato signifique una especie de materia prima, de cuya complicación resultara aquello de que algo va a emerger; significa tan sólo descriptivamente que ninguna sustantividad en su momento y carácter de emergencia viene de la anda, sino que está apoyada en algo anterior. A lo cual podrá no reducirse, y generalmente no se reduce, pero que es un *substratum*, sin el cual esa emergencia no hubiera podido tener lugar. De cualquier sustancia y en cualquier punto del Universo no puede emerger cualquier sustantividad; emerge siempre sobre un sustrato determinado. Este substrato es un substrato inmediato, por más que puedan encontrarse otros substratos mediatos. Este substrato inmediato es relativamente indeterminado, pues, si así no fuera, habría simplemente una repetición monótona de realidades sustantivas en el Universo.

Y, en tercer lugar, las sustantividades no sólo son emergentes y no sólo están montadas sobre un substrato, sino que este substrato está inmerso en una configuración determinada. Con configuraciones distintas, un mismo substrato y unos mismos caracteres dinámicos darían lugar a sustantividades muy diferentes. La configuración es absolutamente esencial a un substrato para explicar este dinamismo de la producción de sustantividades y de esencias constitutivas. Ahora bien, esta configuración –como todo cuanto acontece en la respectividad– es intrínseca y formalmente dinámica, y precisamente el dinamismo es la configuración dinámica en tanto que configuración; es decir, un tipo de dinamismo causal completamente distinto del dinamismo de la variación. En la variación se trataba de un dinamismo en que la sustantividad queda siendo la misma esencialmente la misma; aquí el dinamismo incide sobre la sustantividad en

cuanto tal y, por consiguiente, no es variación. Es alteración, produce un *alter*. La alteración es un dar de sí distinto de la variación. Mientras la variación consiste en prefijar el elenco de notas adherenciales que puede tener una realidad o, por lo menos, en prefijar el campo de esas notas, la alteración es algo completamente distinto: es un dar de sí, en el que lo que se da de sí es un *alter*, un otro.

Dinamismo de una gran riqueza y de una gran novedad, pero que no está simplemente yuxtapuesto. Insisto una vez más en que los dinamismos del Universo están organizados unos sobre otros, en el sentido de que se apoyan dinámicamente y substratualmente los unos sobre los otros. Así, por ejemplo, el dinamismo de colocar las cosas en su lugar o en lugares distintos es un distanciamiento, y el distanciamiento es la forma más elemental, pero ineludible, de la distinción. Toda distinción, en una u otra forma, está substratualmente apoyado sobre un distanciamiento. Y en este distanciamiento se produce una alteración, un *alter*. Nos preguntamos, entonces, cuál es la estructura de este dinamismo de la alteración. Y nos encontramos con que este dinamismo tiene tres tipos posibles: la transformación, la repetición y la génesis.»

[Zubiri, Xavier: *Espacio. Tiempo. Materia*. Madrid: Alianza Editorial, 1996, p. 509-511]



«Sentir es aprehender algo en impresión. Y toda impresión es una afección del aprehensor, pero una afección en la que queda presente algo "otro" que el aprehensor. Este otro tiene dos momentos esenciales, su contenido propio y el modo según el cual este contenido es justamente otro, el momento que llamo de alteridad. Cada sentido, además de aprehender cualidades distintas, las aprehende según un modo de alteridad propia; la diferencia más profunda de los sentidos estriba en esta diferencia de formas de alteridad. Ahora bien, todas estas diferentes alteridades son modalidades de una alteridad radical, de lo que yo llamo *formalidad*. ¿Cuál es la alteridad radical?

Hay dos tipos de formalidad, dos tipos de alteridad radical. Uno es aquel según el cual todo lo sentido es aprehendido tan solo como estímulo; es una impresión de carácter formalmente estímulo: es el puro sentir. En él, lo sentido es aprehendido como *alter*, esto es, como distinto del aprehensor, pero tan solo como estimulación de este: es formalidad de estimulidad.

Pero hay otro modo de alteridad, otro modo de formalidad en el sentir. Es sentir algo de tal forma que los caracteres de su contenido pertenecen en propio a lo sentido mismo; pertenecen al contenido, pero le pertenecen "de suyo", en propio. Este carácter del "de suyo" es justo lo que llamo *realidad*. Realidad es la formalidad del "de suyo". No es realidad allende la aprehensión sensible, sino que es lo sentido mismo, pero como algo "de suyo". Así, por ejemplo, el calor puede ser aprehendido como algo que tan solo me caliente, o bien, como algo que es de suyo calentante. Toda otra

forma de realidad se funda en esta realidad primera y consiste en un “de suyo” cada vez más rico y problemático. La aprehensión de algo como real, esto es como “de suyo”, es lo que formalmente constituye la intelección. En el hombre su sentir es en gran parte sentir lo que de suyo es lo sentido. Por tanto, en la medida que el sentir humano tiene esta alteridad, esta formalidad de realidad, es un sentir no puro o animal, sino un sentir intelectual.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza Editorial, 1986, p. 458]



«El empirismo, y aun hecha salvedad de su alcance estrictamente metafísico, es metafísicamente insostenible –a mi modo de ver– por varias razones.

La primera es que el empirismo toma sin más la impresión en el sentido de una mera afección subjetiva. Ahora bien, esto no es verdad ni tan siquiera en el animal. La afección sensible envuelve la presentación de la alteridad de algo que, en el caso del estímulo, será un mero signo objetivo y, en el caso del hombre, es una realidad. Desde luego, no se trata de afecciones meramente subjetivas, sino de impresiones que nos muestran algo que no es el propio organismo afectado, el propio sujeto afectado. Hay, por consiguiente, una alteridad. En las cosas hay conexiones que nos están mostradas impresivamente, pero *impresivamente* lo que se nos muestra es la presencia misma de la conexión. A estas conexiones pertenece, sin duda la sucesión. En efecto, ninguna cosa aparece, como se nos dice en todos estos libros, viniendo del no-ser al ser, sino que viene al ser después de otra. Cosa que es distinta. Todos, lo mismo Hume que Kant, hacen aquí una especie de gran artificio teológico. Si yo asistiera al acto de la creación, de la nada saldría el ser. De acuerdo, Pero sucede que no he asistido. Nadie asiste al paso del no-ser al ser, sino al paso de ser de una manera a ser de otra, o al paso de unas cosas que no son relativamente a otras que son relativamente a estas.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre la realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 2001, p. 169]

## COMENTARIOS

---

«Es fácil oponer al típico concepto zubiriano de “inteligencia sentiente” la concepción kantiana de una “inteligencia sensible”, que es una forma de primacía de la “inteligencia concipiente”, la antítesis contra la cual desarrolla Zubiri todo su pensamiento; la razón última de ello provendría de un dualismo de facultades (“sentir” como opuesto a “inteligir”) que, en el caso concreto de Kant, hace muy costoso garantizar la unidad del *objeto*, la cual exige la intervención de dos facultades de naturaleza heterogénea. Todo ello es verdad, pero tengo la impresión de que, visto desde fuera, sonará a sutilezas típicas del peculiar “dialecto zubiriano” y todo se evaporará en una

confrontación extrínseca de sabor acentuadamente academicista. Sin embargo, aquí es donde reside la clave del problema.

Esto confirma que Kant no es para Zubiri un filósofo "determinante"; al fin, el dualismo de facultades, lejos de ser algo específico suyo, "fue la tesis inicial de la filosofía desde Parménides, que ha venido gravitando imperturbablemente, con mil variantes, sobre toda la filosofía europea" (IRE 11-12). Pero la variante kantiana no es otra más, y por eso Kant es un filósofo "muy importante". No es otra variante más, en primer lugar, por su alcance en el despliegue de la filosofía crítica; si, como parece, la "gran luz" del año 1769 fue la definitiva certeza de una radical escisión entre sensibilidad e inteligencia, rompiendo así con el principio leibniziano de una esencial continuidad –pero rompiendo también con la idea empirista opuesta, que sólo admitía una diferencia de grado entre sensaciones e ideas–, y si esa escisión no fuese admisible, los fundamentos del kantismo crujirían. [...] La respuesta zubiriana a lo que él llama alguna vez "el razonismo" kantiano (PFMO 246) también se inserta en una amplia línea del siglo XX que busca revalorizar las posibilidades de la sensibilidad; ello no impide, sin embargo, que Zubiri piense que lo irreductible de su posición en este punto se compendia en la conocida expresión "inteligencia sentiente".

Esta terminología ya tópica arrastra consigo desde el comienzo una dificultad que se caracteriza precisamente por su carácter simple. Así se entiende que no resulte fácil de explicar y que quizá dentro de su propia obra Zubiri haya evolucionado en su modo de tratarla para ir superando ciertas ambigüedades que surgían de sus exposiciones; la prueba de ello es que reiteradamente se tiende a pensar que "inteligencia sentiente" es un intento extremo de aproximar la tradicional "inteligencia" al también tradicional "sentir", cuando de hecho la conceptualización de Zubiri obliga a rectificar el significado habitual de ambos. Si se trata de una expresión doble, es evidente que podemos tomar dos opciones que deberían conducir a la misma meta: replantear el significado de inteligencia hasta que precise intrínsecamente la dimensión sentiente o, por el contrario, examinar el sentir hasta que desde dentro exija la dimensión inteligente. El primer camino sería el que determina el peculiar "inteleccionismo" zubiriano (IRE 284), y es el que prefiere Zubiri en sus exposiciones; el segundo camino viene marcado por el también peculiar "sensismo" zubiriano. Zubiri, en lo que creo que es un neologismo semántico, da al término "sensismo" un sentido no sólo distinto, sino opuesto al de "sensualismo", cuando habitualmente se utilizan como sinónimos: "La unidad física y formal del momento de realidad como impresión no es por tanto sensualismo. Es más bien, *sensismo*": IRA 89. Texto claramente paralelo en HD 35-36. [...] "El empirismo tiene una metafísica o, más exactamente, es una metafísica": SR 166.

Se trata nada más que de describir lo que en cuanto tal significa *sentir*. Zubiri dice que lo específico del sentir es ser *impresión* (IRE 31) y el carácter estructural de esta impresión implica tres momentos; afección, alteridad y

fuerza de imposición. Aunque el propio Zubiri dice que “la filosofía, tanto antigua como moderna, casi no ha atendido más que a la afección” (IRE 34), no me parece ésta una buena dirección para nuestro análisis porque nos llevaría a la simpleza de afirmar que el análisis kantiano de la sensibilidad redujo ésta a afección mientras que lo decisivo para Zubiri es la alteridad; creo que esto no es del todo cierto porque, si esa estructura formal lo es del sentir como tal, afectará a todas sus modalizaciones y el carácter “estimúlico” del puro sentir es también un tipo de alteridad (Cf. SR 169). El problema reside en determinar si la concepción del sentir como suscitación por parte de un estímulo que desencadena una respuesta es adecuada o, por el contrario, es sólo una modalidad del sentir. De otra manera: ¿qué nos es dado en el sentir? Este es el problema e inmediatamente Zubiri centra la discusión: “La filosofía nunca ha atendido más que al contenido de la impresión” (IRE 36); pero ¿es que hay algo más?

Tradicionalmente se ha dicho que no hay nada más, de tal manera que los sentidos sólo podían aportar materiales *para* una inteligencia, pero ellos mismos no generaban intelección y, por tanto, no admitían predicados veritativos. “Es correcto decir que los sentidos no se equivocan, pero no porque juzguen correctamente, sino porque no juzgan de ninguna manera. Así, pues, la verdad y el error [...] sólo pueden encontrarse en el juicio [...]. No hay error en una representación de los sentidos puesto que no incluye juicio alguno”: KrV A 293-294/B 350). Como se sabe, Kant recoge aquí una vieja tradición ya sistematizada en Aristóteles. Es muy cierto que “los pensamientos sin contenido son vacíos” (¿es esto algo más que una tautología?, pero está por ver que “las intuiciones sin conceptos sean ciegas”: KrV A 51/B 75. Kant es más explícito en otro lugar menos conocido: “El entendimiento y la sensibilidad que nosotros tenemos solamente pueden determinar objetos si actúan de *manera conjunta*. Si los separamos, tendremos intuiciones sin conceptos o conceptos sin intuiciones”: KrV A 258/B 314. Obsérvese que la mayor parte de las dificultades e incluso las oscuridades del pensamiento de Kant derivan de la necesidad de que actúen conjuntamente dos “facultades” cuya diferencia no es puramente “lógica”, sino “evidentemente transcendental”: KrV A 44/B 61. Este es el punto de partida de la *Dissertatio* de 1770.

Kant ha leído a Hume lo suficiente como para darse cuenta de que, si reducimos todos los elementos de la experiencia a afecciones estimulantes, ningún conocimiento es posible porque faltarían “la necesidad y la seguridad” (KrV B 4); sólo tendríamos “materia bruta” (KrV A 1) que, aun contando con algunos mecanismos de asociación, terminaría diluyéndose en su carácter instantáneo y efímero. Kant opta por entender como “materia” del conocimiento a lo fenoménicamente dado en la sensación; pero esa materia precisa de alguna “forma” sensible que, si no le otorga plenitud objetiva desde el punto de vista cognoscitivo, al menos “lo ordena conforma a determinadas relaciones” (KrV A 20/B34). Como tal forma goza de cierta universalidad, no puede ser *dada* y, por tanto, no procede de la experiencia, sino es puesta –“*esse est poni*” (SR 152)– *a priori* por el sujeto:

“Entendemos por conocimiento *a priori* el que es independiente de toda experiencia posible” (KrV B 3-4). Es cierto que se trata de formas *a priori* de la sensibilidad y, por tanto, son “intuiciones” y no conceptos, como alguna vez quiso Zubiri en su juventud, pero no se trata de intuiciones empíricas, sino de “intuiciones puras”; por ello, Kant apenas toca la materia dada y concentra sus esfuerzos en esos elementos “formales”.

Zubiri discreta totalmente de este análisis de Kant. Si no hay un sujeto previamente constituido, es inútil buscar en él unas formas universalizadoras porque quedaría por explicar cómo accede cada sujeto a esa universalidad; es cierto que el momento de la afección descubre (actualiza) alguna realidad que es afectada y se podría decir que la co-actualiza (IRE 159) en la forma común de realidad; pero esa realidad en Zubiri significa la alteridad “de suyo” inicialmente sólo “en” la aprehensión y, por tanto, no concuerda con la idea cartesiana de la segunda de las *Meditationes de prima philosophia* que postula la suficiencia de un sujeto como realidad independiente –eso exigiría un complejo proceso ulterior– ya que, en caso contrario, volveríamos a encontrarnos con otra versión de un dualismo de sujeto-objeto. Además, espacio y tiempo no son formas *a priori*; no lo son porque toda la compleja elaboración kantiana está referida a unas concepciones del espacio y del tiempo en las que éstos aparecen como universales y únicos; eso es lo que significa la “substantivación” moderna del espacio y del tiempo (Cf. SE 437, NHD 16) y que hoy ha quedado obsoleta por las mismas razones que llevaron a Kant a sostenerla: el desarrollo del conocimiento científico; por ello Zubiri afirma taxativamente que no existe “el” espacio único (sólo realidades “espaciosas”) (Cf. ETM 58, 195) y la sustancia que muestra “el” tiempo es aun más etérea; de esta manera ni espacio y tiempo pueden entenderse como intuiciones puras ni tampoco es sostenible la primacía que Kant otorgaba al tiempo, sino que, por el contrario, Zubiri concede cierta primacía al espacio (EDR 281). Es cierto que esto va “contra la Estética trascendental kantiana”, pero ¿quién defiende hoy un espacio y un tiempo universales y únicos, completamente homogéneos en su extensión y anchura?: si las “pruebas” definitivas de Kant procedían de las matemáticas, ¿quién explicaría las matemáticas actuales desde la fidelidad literal a Kant? Esto lleva una última sospecha: si no hay ninguna subjetividad originariamente constituida, no hay ningún conocimiento “independiente de toda experiencia posible”, es decir no existe ningún elemento *a priori* para informar la materia dispersa. Dicho de otra manera: el empirismo tendría razón cuando afirma que todo lo que aparece en la intelección de alguna manera tiene que estar *dado*; lo que sucede es que eso no implica, como postula el empirismo, que esté restringido su alcance por la contingencia de los órganos receptores; en realidad, la disputa entre innatismo o experimentalismo es secundaria, pues la información de los hechos dados e incluso la actividad racional con sus intentos de universalización no se oponen a que las estructuras intelectivas sean

siempre activadas desde la experiencia. Zubiri expresa esto diciendo que lo aprehendido como realidad no es *a priori* ni tampoco *a posteriori*: cf. SR 92.

En realidad, para Zubiri no existen juicios sintéticos *a priori* y, por tanto, la cuestión clave a la que buscaba responder Kant –“¿Cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*? (KrV B 19)– resulta ser un artificio. [...]

Zubiri intenta mostrar que el análisis adecuado del sentir lleva a resultados completamente distintos.»

[Pintor-Ramos, Antonio: *Nudos en la filosofía de Zubiri*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2006, p. 170-174]



«Kant, dando por buenos los análisis empiristas, parece entender que la alteridad es tan efímera y dispersa como los contenidos, limitándose a la acción de estimular los sentidos, algo que está muy próximo a lo que Zubiri llama “mero sentir” (antes “sentir estímulo”) en el que las cosas son sólo “*signos objetivos*” (IRE 52) de una respuesta. Pero esto no caracteriza al sentir como tal, sino sólo a una de sus modalidades. Hay otra modalidad en la que las notas también producen una afección, pero su forma de alteridad es que quedan aprehendidas como perteneciendo “de suyo” a la cosa que en ella nos afecta; esa formalidad es lo que Zubiri llamó “realidad” y lo que hay que destacar inmediatamente es que no se significa con ello ningún tipo de contenido ni nada tiene que ver con una supuesta existencia independiente, algo que habría que analizar después (1). Lo único que se afirma es que las notas aparecen actualizadas, no como parte del acto de aprehenderlas (la aprehensión, a su vez, sólo es real en su acto), sino como “de suyo” *otras* que el acto en el que se tornan actuales; intelección, por tanto, no es algo previo, sino precisamente el acto en que las cosas se actualizan como reales. Las cosas aparecen, pues, como de suyo *en* la aprehensión y, entonces, “de suyo” nunca significa “en sí”, como tantas veces se malentendió no sin cierta culpa de la exposición zubiriana; lo que habría que conceder al idealismo es que el modo de darse en aprehensión es siempre la referencia primera de cualquier acceso intelectual a las cosas y, por ello, no puede concederse al realismo tradicional que aprehendamos directamente las cosas en sí y menos todavía que las cosas sean en sí como las aprehendemos. Pero si es preciso hablar de una “co-actualidad” de cosa real e intelección bajo la formalidad común de “realidad”; si por ello saber y realidad son “estricta y rigurosamente congéneres” (IRE 10), en la aprehensión misma la realidad aparece dada como un *prius* respecto a todo acto de actualización intelectual y, aunque su interpretación cree muchas dificultades, ésta es una tesis constante e irrenunciable de la obra de Zubiri. De hecho, se repite constantemente sin sombra de duda a lo largo de toda su madurez: SE 116, 381-382, 394-395, 406, 446-447; IRE 62, 140, 143, 146, 160, etc. Si no se acepta esta prioridad, la filosofía de Zubiri se viene abajo.

Por ello tampoco podrá concederse al idealismo que las notas aprehendidas lo sean originariamente "en mí" ni que sea alguna actividad del sujeto la que "informa", "concibe", "construye", "constituye" o "da sentido" primordialmente a los objetos, no porque sea del todo imposible algún tipo de "actividad" intelectual del sujeto, sino porque será siempre un momento muy parcial, derivado de algo dado originariamente, que, por otra parte, será el motor de esa actividad. Aprehender las cosas como "realidad" es lo específico del inteligir. Por tanto, hay otra modalidad del sentir en la que éste es constitutivamente intelectual, un *sentir inteligente* o una *inteligencia sentiente*, algo que se actualiza en el acto intelectual y, por tanto, ignoramos inicialmente qué forma de realidad le corresponde: eso es lo que dice Zubiri cuando afirma que va a analizar la intelección *kath'énérgēia* y no *katà dýnamin*, en el fondo porque, como ya había dicho en su primer libro (PE 152), una "facultad" es una problemática entidad metafísica y, aunque su estudio puede ser necesario (IRA 89-97), pertenece a un ámbito muy ulterior.

Realidad no es un contenido al lado de los contenidos concretos, como si se tratase de un gran continente vacío en el que vamos colocando las cosas reales; en rigor, "la" realidad no nos es dada, sino que siempre la aprehendemos en contenidos *reales* y en ellos es dada como un carácter inespecífico que hace que las cosas no se agoten en su concretez, sino que en ellas es dado algo que excede esa concretez y, por tanto, trasciende su efímera afección; la realidad misma es *transcendental*. "Lo que es transcendental es aquello que constituye el término formal de la inteligencia, a saber, la realidad. Y esta realidad nos está presente en impresión. Por tanto, quien es transcendental es la realidad en impresión" (IRE 114). Aquí está el abismo infranqueable que separa a Zubiri de Kant: La filosofía es el estudio del ámbito transcendental y eso transcendental está *dado impresivamente* como forma de todos los contenidos de la impresión, pero de manera particular en el sentido de la kinestesia que muestra el contenido real direccionalmente –"realidad en hacia"– y, además, recubre todos los demás sentidos (IRE 108). ¿"Hacia dónde"? Esa es toda la complejidad de la intelección: como la realidad en sí misma es transcendental, es preciso actualizar los dinamismos intelectivos para intentar determinar lo que sea en concreto esa realidad que fue aprehendida de modo inespecífico; sin embargo, nuestras intelecciones jamás alcanzarán plena adecuación porque la realidad, que aparece como un *prius*, seguirá presentándose siempre como algo que excede todas las intelecciones concretas. [...]

Zubiri está diciendo ni más ni menos que lo transcendental, es decir, aquello que es universalizable a todas las cosas, está dado en el sentir. [...] El objeto de la filosofía sólo puede ser el estudio de las cosas reales en tanto que "reales", es decir, en tanto que se insertan en el orden transcendental; como este orden no es nada distinto de las notas reales que configuran cada cosa, la filosofía no amplía nuestro conocimiento con objetos inéditos, sino

los enfoca a la luz del orden transcendental, algo sin lo cual nuestro sistema de saberes no pasaría de un agregado de verdades azarosas.»

(1) La utilización del término clave "realidad" es en Zubiri un neologismo semántico. No encuentro manera de traducir en lenguaje kantiano la significación zubiriana del término: evidentemente no es *Realität* (como categoría del grupo de la "cualidad"), pero menos todavía *Dasein* (categoría de la "modalidad"). este me parece un punto álgido, que muestra de modo descarnado el abismo que separa a los mundos de Kant y Zubiri.

[Pintor-Ramos, Antonio: *Nudos en la filosofía de Zubiri*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2006, p. 175-177]



«Para Zubiri, el problema de Husserl es que pretendía fundamentar la intersubjetividad desde una especie de mónada completa; perspectiva en la que el camino parecía imposible y, por lo tanto, el solipsismo quedaba servido. El propio Husserl parecía ser consciente de la gran dificultad que suponía fundamentar la irreductible socialidad del ser humano intentando mantenerse en la tradición de la filosofía de la conciencia. En este sentido nos dice dramáticamente: "cuando yo, el yo que medita, por medio de la epojé fenomenológica, me reduzco a mi absoluto ego transcendental, ¿no me he convertido por ello en un solus ipse?" (*Meditaciones cartesianas*, p. 119). ¿Cómo superar el solipsismo si partimos de una perspectiva monádica, *egológica*, en la que el otro no puede presentar más que como *alter ego*?

La crítica de Zubiri a Husserl se sitúa en la línea de la crítica abierta por Scheler y Ortega. Para Ortega, la teoría de la *Einfühlung* [empatía] husserliana no era más que otro intento de explicar la presencia del otro por razonamiento analógico. [...] De las varias críticas que Ortega hace a esta teoría, hay una que nos parece especialmente interesante por ser la que constituye las bases de la crítica zubiriana: "Lejos de conocer los gestos primeramente en nosotros y luego en los demás, la verdad es lo inverso: aprendemos el vocabulario de la gesticulación en los demás, y solo luego nos percatamos de que *también* nosotros hacemos visajes" ("La percepción del prójimo", en *Ideas y creencias*, Madrid, 1986, p. 129).

"Ha sido un puro error suponer que la conciencia de la propia individualidad era una noción primaria y como aborigen en el hombre. Se pretendía que el ser humano se siente originariamente individuo y que luego busca a otros hombres para formar con ellos sociedad. La verdad es lo contrario: comienza el sujeto por sentirse elemento de un grupo, y solo después va separándose de él y conquistando poco a poco la conciencia de su singularidad. Primero es el 'nosotros' y luego el 'yo'. Nace este, pues, con el carácter secundario de secesión. Quiero decir que el hombre va descubriendo su individualidad en la medida en que va sintiéndose hostil a la colectividad y opuesto a la tradición" (Ortega: "El tema de nuestro tiempo", en *Obras completas*, vol. III, p. 116).

Zubiri nos dirá que el hombre, internamente, lleva en sí a los demás, es respectividad a los demás. No es una mónada que después tenga que buscar el vínculo con ellos, sino que es en su versión a los demás como alcanza su monadización. La vida de cada cual está cualificada por la vida de los demás; por ello dice Zubiri que el "hábito de alteridad" es "fundante para la vida" (SH 302). Ciertamente, vivir es autoposeerse siendo cada uno cada cual: "solamente en la medida en que el hombre está apropiándose la vida de los demás, cada uno es cada cual" (SH 305). [...]

Para Zubiri, aun en su relativa absolutez, aun en su especificidad, todo hombre pertenece a un *phylum* –el humano. Por el *phylum* tengo constitutivamente el esquema de otras personas, estoy afectado radicalmente por otras personas en mi propia realidad. Mi personalidad, además de estar determinada por la realidad, lo está respecto del resto de realidades personales. Y esto no como algo añadido a una especie o *ego absoluto*, sino que constituye dimensiones estructurales de mi realidad personal (SH 188-189). El hombre no es una mónada, sino una "versión genética de unos hombres "reales" a la "realidad" de los otros" (SH 194).

Husserl intentó la constitución del otro desde un Yo cerrado sobre sí mismo sin tener en cuenta que el hombre es sustantivamente abierto a otros hombres porque es animal social, tiene "socialidad": "El hombre tiene ese carácter social "de suyo", es decir, es "de suyo" una realidad social. Por tanto, la socialidad no es una relación externa que modifica a un hombre ya constituido en su "plena" realidad, sino que la realidad solo es "plena" por envolver ya su radical socialidad. [...] Cada hombre lleva dentro de sí a los "otros" en forma de socialidad. El hombre es *animal social*" (SH 196-197). [...]

Mi ser, además de individual, es común. El "relativo absoluto" no es un solipsismo: "Este ser es mi manera de ser ab-soluto. Y como yo no soy absoluto fuera de toda dimensión, resulta que lo ab-soluto de mi ser lo es comunalmente. Por tanto, mi personalidad es "a una" individual y social sin prerrogativa ninguna de una de las dimensiones sobre la otra. La socialidad es una esencial dimensión concrecional de mi personalidad. Sin esta socialidad, no es solo que mi personalidad no sería como es, sino que ni siquiera habría personalidad" (SH 198).

Porque lo social es constitutivo de mi realidad, plantear el problema desde el punto de vista vivencial, tal como hace Husserl, es complicar irremediabilmente las cosas:

"Se trata de una constatación bien elemental: antes de que se tenga vivencia de los otros, los otros han intervenido ya en mi vida y están interviniendo en ella. Esto es inexorable y radical. No se trata de meras preferencias: el niño se encuentra con que los demás se han metido en su vida. Sea lo que fuere de las vivencias, hay una dimensión previa. El problema de la versión a los otros es, ante todo, un problema de versión real y física, no meramente vivencial ni intencional" (SM 233-234). [...]

Por la necesidad del socorro, el niño está vertido a los demás no vivencialmente, sino físicamente, realmente. [...] No es que yo descubra otros análogos a mí, sino que los otros me hacen análogo a ellos.

“Esa es la forma real y específica como los demás están en la realidad del niño, en su vida: configurándola. En manera alguna son los otros en tanto que otros. Justamente al revés: no solo los otros no son análogos a mí, sino que la realidad es la inversa: los demás van imprimiendo en mí la impronta de lo que ellos son, me van haciendo semejante a ellos. No soy yo quien proyecta su peculiaridad sobre los demás, sino que son los demás quienes me van haciendo como ellos. No se trata aquí de un “como” de analogía puramente vivencial sino de un “como” físico y real. Hay una versión física del animal humano a los otros animales humanos” (SH 237).

Si yo me voy configurando por los otros, la cuestión de la alteridad no es una cuestión de *alter ego*: el niño no es un *ego* opuesto a los demás; no se encuentra, como *ego*, con el *ego* de los demás, sino que es en la convivencia donde encuentra su carácter de *ego*. “Lo primero que se le dan al niño no son los otros hombres, sino lo humano de la vida, el sentido humano de la vida” (SH 239).»

[Barroso Fernández, Óscar: “El problema de la alteridad en la filosofía de Zubiri, en Nicolás, Juan Antonio / Barroso Fernández Óscar (eds.): *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*. Granada: Comares, 2004, p. 572 ss.]



«Esta liberación de los conceptos helénicos tiene consecuencias inmediatas a la hora de pensar a Dios. Zubiri rechaza aplicar el concepto de ser a Dios, conectando de este modo con importantes corrientes del neoplatonismo y de la teología negativa. Con todo, es cierto que tanto el hombre como Dios siguen siendo pensados en términos de realidad, de modo que no nos habríamos liberado del problema planteado por Barth. Dios dejaría de ser el *totalmente otro*, para convertirse en una proyección magnificadora del ser humano, perfectamente dominable por este. Sin embargo, aquí hay que tener en cuenta, en primer lugar, que lo que Zubiri llama realidad no es “el concepto más universal”, sino una formalidad constitutivamente abierta, en la que no cabe ningún cierre conceptual que la agote. Y, por otra parte, la realidad es para Zubiri alteridad. Y no una alteridad simplemente referida a un sujeto (como en las filosofías de la alteridad), sino una alteridad que no refiere a nada más que a sí misma (“de suyo”). Por tanto, la afirmación de Dios como realidad absolutamente absoluta es perfectamente compatible con la afirmación de Barth de su total alteridad (por más que esa realidad sea, por otra parte, la que me constituye personalmente).»

[González, Antonio: “Aproximación a la filosofía zubiriana de la religión”, en Nicolás, Juan Antonio (ed.): *Guía Comares de Zubiri*. Granada: Editorial Comares, 2011, p. 516]

---

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

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