
EMPIRISMO

Ver: *Causalidad / Sensación / Sensismo y sensualismo / Sensualismo*

«Aquí ha tenido Hume una clara intuición metafísica de lo que es el verdadero problema de la causalidad, que no es un problema de sucesión, sino que es posible gracias a la imaginación, o, mejor dicho, más que a la imaginación. [...] La sucesión uniforme ha engendrado el hábito de esperar el consiguiente, puesto el antecedente, y esa es la única necesidad del vínculo, un mero hábito.

Contra todo lo que uno está acostumbrado a ver en los libros de historia de la filosofía, a saber, que los empiristas son una pobre gente que echó la metafísica por la borda, hay que afirmar que el empirismo tiene una metafísica o, más exactamente, es una metafísica.

Es por este razonamiento por el que Kant repetidas veces llama a Hume hombre tan agudo, *der scharfsinnige Mann*, que le hizo despertar de su sueño dogmático. El sueño dogmático era la demostración de Leibniz de que el principio de razón suficiente se reduce al principio de identidad.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre la realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 2001, p. 166]

●

«Que no existe sino un solo y mismo objeto es algo que, con razón, viene afirmándose desde Aristóteles hasta nuestros días frente a todo dualismo platónico o platonizante. No hay un mundo propio de los sentidos, un mundo sensible; y un mundo propio de la inteligencia, el mundo inteligible; no hay sino un solo mundo real. Esta mismidad del objeto sentido y del inteligido envuelve innegablemente para ser aprendido en su mismidad alguna unidad en el acto prehensor mismo.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre la realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 2001, p. 256]

●

«¿Se puede hablar de la duración pura y simplemente sin alguien que dure?
¿Quién es el que dura?»

Bergson en un momento se hizo cuestión, y muy temática, de ello; y en uno de esos maravillosos análisis, como todos los de Bergson, nos hace ver cómo el empirismo supone siempre que el que dura es un soporte frente al cual van pasando los estados, y que por consiguiente va introduciendo entre

un estado y otros estados intermedios que restablezcan la continuidad de esos diversos estados, y esto sería justamente el yo: una especie de unidad –si se quiere– la unidad de una cuerda, en la que se van engarzando las cuentas, que serían los estados.

Frente a esto, el racionalismo –nos dice– entiende que el sujeto, que el yo que dura, es sujeto abstracto, que contempla su propia duración en determinaciones racionales.

Y Bergson dice: los dos fallan por lo mismo. Mientras el empirismo perfora un túnel de estado a estado, el racionalismo tiende un puente de estado a estado, pero los dos dejan escapar la corriente, que es justamente aquello en que consisto yo mismo.

Sí, esto dicho así tiene una gran belleza y una parte de verdad. Pero nada más que una parte de verdad.

Porque en esa multiplicidad de estados –imaginemos lo que estoy haciendo ahora, comparado con lo que hacía hace cinco días– está muy bien que se me diga que unos estados prolongan a otros. Sí, perfecto, hay una corriente. Pero la pregunta es ésta: si me atuviera pura y simplemente a la descripción de Bergson, yo me encontraría con que mi yo de hoy es el mismo que mi yo de ayer. Ahora, no se trata de que haya *un mismo yo*, sino de que haya *un yo mismo*, que es distinto. Esta es la cuestión.

No se trata de la identidad del yo, sino se trata de su mismidad interna. No se trata de que haya un mismo *mí*, sino de que sea *mí mismo*. Lo cual es distinto.

Ahora bien, Bergson no se plantea esta cuestión. Y, en segundo lugar, no es verdad que solamente se distiendan en esta forma los estados mentales, es que se distienden también las cosas sobre las que esos estados mentales recaen; no hay duda ninguna. William James nos dice que lo que permanece idéntico es el objeto: Ya, ya. ¡Si el objeto fuese un ente matemático! Es que éste no es el caso de la realidad física. La realidad física va también cambiando, no por distensión, pero va cambiando. Lo que quiere decir que, en el segundo estado mío, me encuentro con una distensión del primero, pero además con un objeto relativamente diferente del primero.

Ahora bien, justamente esas dos dimensiones a una son las que tendrían que plantear el problema de la distensión radical. Y es que, efectivamente, la conciencia tiene por un lado algo de corriente y tiene algo de distensión. Pero, tanto la corriente como la distensión se inscriben en algo distinto, que es aquello que se distiende justamente en realidad, la realidad de mí mismo o la realidad de las cosas.»

Zubiri, Xavier: *El hombre: Lo real y lo irreal*. Madrid: Alianza Editorial, 2005, p. 94-96]



«Precisamente por haber querido volcar el problema filosófico en el problema de la objetividad, Kant resbaló –y ha resbalado también el empirismo– sobre el carácter de realidad que tiene lo que nos es presente en una impresión. Aunque lo impresivamente presente no tuviera más duración ni más momentos estructurales que aquellos que nos ofrece en una fugaz impresión nuestra, sin embargo, en tanto en cuanto es realidad, es una realidad en sí. Si se quiere, en una esencia cerrada el en sí es aquello en virtud de lo cual algo es *solamente de suyo*, lo que es y como es.»

[Zubiri, Xavier: *Sobre la realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 2001, p. 192-193]



«¿Qué es inteligir? Suele decirse que inteligir es concebir, juzgar, razonar, etc. Ciertamente la inteligencia ejercita todos estos actos. Pero ello no nos ilustra acerca de qué sea formalmente el acto de inteligir, la intelección. Pues bien, pienso que inteligir consiste formalmente en aprehender las cosas como reales, esto es, “según son de suyo”; consiste en aprehender que sus caracteres pertenecen en propio a la cosa misma; son caracteres que la cosa tiene “de suyo”. Todo lo que el hombre entiende es entendido como algo “de suyo”. Esta es la esencia formal de la intelección. El “ser-de-suyo” es el modo de estar presentes las cosas al hombre cuando se enfrenta con ellas en la **intelección**. Concebir y juzgar (**logos**) y dar **razón** no son sino modalizaciones de la aprehensión de algo “de suyo”. Si de facultad quiere hablarse, diré que la inteligencia humana es la facultad de lo real, la facultad del “de suyo”. No es la facultad del “ser”, porque el ser es siempre y sólo ulterior a la realidad. Si decimos de algo que “es real”, ello se debe a la estructura de nuestras lenguas, pero no hay “ser real” sino “realidad en ser”, realidad actual en el mundo.

Esta facultad de lo real tiene una precisa estructura. Para esclarecerla nos basta con volver la mirada al sentir.

El hombre al igual que el animal siente en impresión el calor, el sonido, el peso, etc. Pero hay una diferencia esencial con el animal. Porque lo que es igual en el hombre y en el animal es el contenido de sus impresiones, pero la diferencia esencial está en la línea de la alteridad. El hombre siente “lo otro” no meramente como algo que es un signo de respuesta: no siente tan sólo que el calor *calienta*, sino que siente que el calor *es caliente*. Sus caracteres son caracteres que el calor tiene en propio, son caracteres que caracterizan a lo que el calor es “de suyo”. El contenido no consiste en afectar al hombre, sino que consiste en ser algo “de suyo” está o no esté afectando al hombre: en esto consiste ser real. El animal siente el estímulo “estimúlicamente”. La alteridad es en el animal *formalidad de estimulidad*. Pero el hombre siente este mismo estímulo en formalidad distinta: en *formalidad de realidad*. Ciertamente, la inmensa mayoría de las impresiones humanas son, como en todo animal, meramente estimúlicas. Si uno tuviera que aprehender por ejemplo la transmisión sináptica o las reacciones

enzimáticas como realidades, sería imposible la vida del animal humano. Pero hay unos receptores especiales que sienten las impresiones como alteridad de realidad. Y esto es lo específicamente humano. El sentir humano es otra cosa que el sentir animal. El hombre siente lo sentido no "estimúlicamente", sino "realmente". Según este momento de alteridad, según este momento de formalidad, el hombre siente en impresión un modo de alteridad distinta a la que siente el animal. No sólo siente calor, no sólo siente que el calor calienta, sino que siente impresivamente que el calor "es caliente", siente la realidad. Por esto el hombre siente la realidad impresivamente: tiene lo que llamo *impresión de realidad*. El hombre tiene la capacidad de sentir la realidad. Esta impresión de realidad no es una segunda impresión añadida a la impresión del calor, sino que es tan sólo un momento, el momento de formalidad de una impresión unitaria y única: la impresión de la realidad caliente.

La impresión de realidad tiene una gran complejidad, porque cada sentido siente la formalidad de realidad de un modo distinto. Los sentidos se distinguen entre sí no sólo por el contenido de la nota sentida, sino también por el modo de sentir la realidad. [...]

Ahora bien, esta impresión de realidad plantea un gravísimo problema. En la medida en que es impresión, es un acto de sentir: sentir "lo otro" en impresión es lo que formalmente constituye el sentir. Pero en cuanto lo sentientemente aprehendido es formalmente realidad, el aprehenderlo es el acto formal de la inteligencia. Lo cual quiere decir que la impresión de realidad por ser impresión es un sentir animal, pero en tanto que lo sentido es realidad es un acto intelectual. Y ambos aspectos son aspectos de un acto numéricamente idéntico. La impresión de realidad no son dos actos sino uno solo. Este acto es por tanto un *sentir intelectual*, o lo que es lo mismo, una *intelección sentiente*. No se trata de que la inteligencia está vertida a lo sentido; esto constituiría una *intelección sensible*. Se trata de una unidad estructural: la inteligencia misma siente la realidad. Es *intelección sentiente*. Ciertamente se puede sentir sin inteligir, pero no se puede inteligir sino sintiendo. Sentir es la forma primaria y radical de inteligir. No se trata de un sensualismo. El sensualismo pretende reducir todo lo inteligido a contenido de impresión. Y esto es absurdo. Se trata más bien de un *sensismo*: realidad es siempre el "de suyo", y la forma primaria y radical de sentir el "de suyo" es el sentir intelectual. [...]

No se trata de dos actos, uno de sentir y otro de inteligir, cada uno completo en su orden y convergentes sintéticamente, sino que se trata de un solo acto completo de una sola facultad, es la facultad que yo llamo inteligencia sentiente. Es la unidad de la aprehensión misma de la realidad como formalidad de las cosas.»

[Zubiri, Xavier: *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1984, p. 32-36]



«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

«En su memoria de licenciatura, *El problema de la objetividad según Husserl. I: La lógica pura*, al ocuparse de una de las ideas básicas desde las que se fue gestando el pensamiento de Husserl, la reforma moderna de las ciencias físicas y matemáticas, escribe Zubiri lo siguiente:

“Existe en las ciencias un doble movimiento que ha abocado a una conclusión común concerniente a la crítica filosófica: el carácter aproximativo de las leyes científicas, el carácter absoluto de las leyes matemáticas. Ese doble movimiento tuvo ya su expresión en Hume cuando dividía a las ciencias en dos grupos: ciencias de hecho y ciencias de ideas” (PE 12, cf. 404).

Asimismo, en su tesis doctoral, *Ensayo de una teoría fenomenológica del juicio*, se hace eco del empirismo cuando, recordando que, a partir del Renacimiento, desde el racionalismo hasta el idealismo romántico, se venía definiendo lo psíquico por lo consciente, advierte:

“Bien que entendiendo por pensamiento algo diferente *toto caelo* de lo que bajo esta denominación se entiende por los mencionados sistemas, el *empirismo inglés* continúa también con la definición del psiquismo por lo consciente. Y así observamos que *Locke* y *Hume* dicen que la vida mental es una asociación de ideas” (PE, p. 193).

Por otra parte, al tratar de los elementos del juicio, en concreto del sujeto y el predicado en los denominados juicios existenciales, en los que, según el psicologismo, la existencia no es una parte de su contenido, no es nunca un predicado, menciona expresamente a Hume en los siguientes términos:

“*David Hume* fue el primero en pensar de esta forma. La existencia –dice Hume– no distingue a los objetos entre sí; la existencia de un objeto real es la misma de un objeto posible. Si, pues, la existencia no es un contenido especial de conciencia, no puede ser sino el carácter general de todo contenido, esto es, no puede ser sino una actitud de la conciencia. Es la creencia en el objeto presente; es decir, una manera de separar una sensación de una imagen. Esta creencia es un hecho psíquico y da al contenido una mayor intensidad” (NHD, pp. 113-114).»

[Martínez, José Antonio: “El diálogo de Zubiri con Hume: el problema de la causalidad”, en Nicolás, Juan Antonio / Barroso Fernández Óscar (eds.): *Balance y perspectivas de la filosofía de X. Zubiri*. Granada: Comares, 2004, 354]



«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 "intelecționismo" 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 entender. 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'énérgeia* y no *katà dýnamis*, 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]



«Como intelección es constitutivamente sentiente y en ella la realidad excede de los contenidos aprehendidos, no será posible un movimiento intelectual dentro de la realidad si no tenemos capacidad de apropiarnos la fuerza y el poder de lo real. Dicho brevemente, una inteligencia sentiente es invariable si no está intrínsecamente vertida a una voluntad tendente y un sentimiento afectante; Zubiri insiste reiteradamente en que la tendencia sólo se modaliza como voluntad por el momento de alteridad que, como tal,

es intelectual, y lo mismo sucede en el caso de la afección para que se pueda modalizar en sentimiento. Por ello, podría hablarse también, como propone J. Bañón, de una "congeneridad" de intelección (sentiente), volición (tendente) y sentimiento (afectante). Pero, de nuevo, ¿qué significa "congeneridad"? La cuestión es muy importante porque, al referirse a lo dado primordialmente, afecta a la concepción del orden transcendental; sin embargo, la posición de Zubiri no permite ningún tipo de vacilación: "Sólo porque hay aprehensión sentiente de lo real, es decir, sólo porque hay impresión de realidad hay sentimiento y volición (IRE 283); como se ve, estamos ante otra expresión del *prius* con que es dada la formalidad de realidad y, por tanto, si hubiese que hablar de congeneridad de inteligencia, voluntad y sentimiento, ello exigiría algún tipo de asimetría a favor del primado de la intelección, so pena de recaer de nuevo en las mismas consecuencias "idealistas" antes apuntadas. A pesar de que Zubiri dice a continuación que esto "no es una construcción teórica, sino que es un simple análisis" (IRE 284; SH 457). Hay que reconocer que, por "simple análisis" que se quiera, Zubiri no está afortunado en la presentación del tema; rechaza el término "intelectualismo" porque, según él, es propio de una inteligencia concipiente que asigna a los conceptos la función primaria dentro del acto de intelección (IRE 283, SH 457), pero crea el neologismo "inteleccionismo", que parece fabricado *ad hoc* y que respondería a lo peculiar de la inteligencia sentiente, sin que parezca alterarse la relación interna con volición y sentimiento respecto a lo que clásicamente ha defendido el intelectualismo. Dada la cantidad de críticas que las filosofías de las últimas décadas han amontonado respecto a cualquier tenue espectro de intelectualismo, no es extraño que muchas teman que "inteleccionismo" sea una evasiva fabricada para salir del paso, que no altera la raíz del problema que arrastra toda forma de intelectualismo.

Concedido esto, no queda resuelto lo que hay detrás y es preciso profundizar en el trasfondo del pensamiento de Zubiri. ¿Significará lo mismo el término "inteligencia" cuando se critica una *inteligencia* concipiente y cuando se postula una *inteligencia* sentiente? Si no significasen lo mismo, puede ser que el término "inteleccionismo" no sea muy feliz (en mi personal opinión, es un término "peculiar" poco feliz), pero ¿cuál sería la alternativa a lo que realmente se quiere decir? ¿Defendería alguien en Zubiri alguna forma de voluntarismo o de sentimentalismo? ¿Acaso alguna primacía filosófica de la praxis? Es muy cierto que, dada la aprehensión de realidad, del mismo modo que Zubiri escribió una obra sobre su actualidad intelectual, podría haber elaborado tratamientos filosóficos a la misma altura sobre su actualidad volitiva o sentimental; no parece tan difícil imaginar que hubiese escritos éstos sin tener previamente, al menos de modo implícito, su desarrollo intelectual; en todo caso, tampoco es definitivamente seguro que el mero análisis de la voluntad tendente o del sentimiento afectante tenga que seguir una modalización triádica en exacto paralelo con la inteligencia sentiente, porque eso es copiar literalmente el esquema propio de la inteligencia cayendo, ahora sí, en un poco larvado

"intelectualismo". Porque, aun si se trata de tres notas de un único proceso, eso no significa que tengan entre sí una posición sistemática intercambiable y mucho menos que se agoten en su núcleo común, pues en ese caso no serían notas distintas. La tendencia es volición porque aquello a lo que tiende es otro que el movimiento mismo de la tendencia y esa alteridad como "de suyo" en Zubiri sólo se torna actual por un acto de inteligencia sentiente; lo mismo diríamos en el caso de la afección que se modaliza en sentimiento porque aquello que nos envuelve es otro "de suyo" que el acto de quedar afectados.

Podría utilizarse la idea de Zubiri –para mí gusto personal, preferible– que propone insistir en el común carácter sentiente del proceso y, de esta manera, hablar de un *sensismo* (IRA 89; HD 35-36) que, para evitar equívocos "sensualistas", podríamos adjetivar como "inteleccionista", lo cual no significa que un acto volitivo o sentimental dependa de uno intelectual, sino que en todos ellos hay una alteridad, que formalmente es intelectual y sin la cual los actos volitivos o sentimentales carecerían de toda inteligibilidad; si no se concede esto o se considera sospechoso de larvado intelectualismo, no sé cómo podría mantenerse el *prius* que compete a una realidad como tal. Por tanto, se puede hablar de "congeneridad" de inteligencia, voluntad y sentimiento, pero ese núcleo congénere será la realidad que, como tal, es una formalidad intelectual, aunque en el caso de la voluntad se modalice como "bondad" y en el caso del sentimiento quizá como "pulchrum", aspectos importantes porque afectan a la estructura transcendental. Si la realidad que es inteligida aparece como *nuda* realidad, la realidad como querer aparece como *fuerza* y como sentimiento es *poder*.

No veo, en cambio, ninguna necesidad de introducir un transcendental como *sentido*, puesto que "sentido" en Zubiri no añade ninguna nota ni determinación transcendental, sino que es la actualización de una línea concreta de respectividad: la de las cosas reales a la vida humana por lo que el logos, al actualizar la cosa-sentido, no "saca" nada de ninguna parte; no entiendo tampoco qué sería un "sentido primordial" pues, por muy perfecto que para algunos contenidos resulte el acto unitario de comprensión, la inteligencia es formalmente aprehensión de realidad y nunca "comprensión"; también en esto Zubiri es rotundo: "la inteligencia no está abierta a la realidad como comprensión, sino sentientemente, por impresión" (HRI 92). En cambio, dado el *prius* que compete al momento de realidad, sí parece que podría hablarse de un momento primordial de la libertad porque los actos volitivos, precisamente porque dicen relación a una realidad "de suyo", necesitan una fuerza que los mueva y que no es una tendencia que responda reactivamente a un estímulo; como se ha hecho notar, parece que la libertad primordial *en* la realidad sería *constitutiva*, y no operativa, de tal modo que sólo podría significar *posibilitación* dentro de una sustantividad abierta.»

[Pintor-Ramos, Antonio: *Nudos en la filosofía de Zubiri*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 2006, p. 125]

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

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